

**PENDEKATAN MAQĀSID SHARĪ'AH DALAM FIQH
INDONESIA: STUDI TENTANG EVOLUSI METODE IJTIHAD
DI MAJELIS TARJIH MUHAMMADIYAH**

DISERTASI

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar doktor dalam
Program Studi Islam**



Oleh:

KHOLISHUDIN

NIM. F53417029

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2020**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya :

Nama : Kholishudin

NIM : F53417029

Program : Doktor (S-3) Prodi Studi Islam

Institusi : Pasca sarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Judul Disertasi : Pendekatan Maqāsid Shari'ah Dalam Fiqh Indonesia: Studi Tentang Evolusi Metode Ijtihad di Majelis Tarjih Muhammadiyah

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 26 Juni 2020

Saya yang menyatakan



Kholishudin

NIM.F53417029

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Disertasi berjudul “Pendekatan Maqāsid Shari’ah Dalam Fiqh Indonesia: Studi Tentang Evolusi Metode Ijtihad Di Majelis Tarjih Muhammadiyah”. Yang ditulis oleh Kholishudin NIM. F53417029 ini telah diperiksa dan disetujui pada tanggal 29 Juni 2020

Oleh:

Pembimbing I :



Prof. Dr. Ahmad Zahro, M.Ag
NIP. 195506071988031002

Pembimbing II :



Dr. Abdul Basith Junaidi, M.Ag
NIP. 197005142000031001

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Disertasi berjudul "Pendekatan Maqāsid Shari'ah Dalam Fiqh Indonesia: Studi Tentang Evolusi Metode Ijtihad Di Majelis Tarjih Muhammadiyah". Yang ditulis oleh Kholishudin NIM. F53417029 ini telah diperiksa dan disetujui pada tanggal 14 Agustus 2020.

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Ketua Penguji)
2. Dr. H. Muhammad Arif, M.A (Sekretaris Penguji)
3. Prof. Dr. H. Ahmad Zahro, M.A (Promotor)
4. Dr. H. Abdul Basith Junaidi, M.Ag (Promotor)
5. Prof. Dr. H. Said Agil Husen Al Munawwar (Penguji Utama)
6. Dr. H. Ahmad Imam Mawardi, M.A (Penguji)
7. Dr. Sanuri, M.Fil (Penguji)



Surabaya, 14 Agustus 2020

Direktur



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP. 196004121994031001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : KHOLISHUDIN
NIM : F53417029
Fakultas/Jurusan : STUDI ISLAM
E-mail address : kholishudinmuhammad@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Sekripsi ☐ Tesis ☒ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)

yang berjudul :

PENDEKATAN MAQASID SHARI'AH DALAM FIQH INDONESIA : STUDI TENTANG
EVOLUSI METODE IJTIHAD DI MAJELIS TARJIH MUHAMMADIYAH

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya,

Penulis

(KHOLISHUDIN)

ABSTRAK

Disertasi ini di latar belakang oleh fenomena fiqh Muhammadiyah yang tidak tunggal tetapi mencerminkan multi wajah. Sejak terbentuk Majelis Tarjih tahun 1927 hingga sekarang, dalam perjalanan historitasnya setelah melintasi beberapa fase dan pada fase tertentu telah melahirkan karakteristik fiqh yang berbeda dengan fase lainnya, seperti corak fiqh tekstual, *rigid*, purifikasi, substantialis, dan kontekstual.

Untuk menganalisis fenomena diatas telah digunakan pendekatan *maqāsid al-sharī'ah* perspektif Ibn Bayah dan teori usul fiqh Hassan Hanafi diaplikasikan sebagai alat pembacaan dalam evolusi metode ijtihad Majelis Tarjih. Dalam penelitian ini menjawab tiga rumusan: 1) Bagaimana pandangan Majelis Tarjih tentang *maqāsid*?; 2) Bagaimana implementasi ijtihad *maqāsid*?; 3) Bagaimana evolusi metode ijtihad dalam Majelis Tarjih?

Hasil penelitian ini adalah: *Pertama*, tokoh Majelis Tarjih memiliki persepsi sama bahwa *maqāsid* dalam ajaran Islam membawa kemaslahatan untuk manusia. Mereka berbeda dalam cakupannya dan metode mengungkap *maqāsid*. Sebagian tokoh memaknai *maqāsid* dalam lingkup *maqāsid* klasik saja yang bersumber dari dalil *zahir nas* saja. Sejak tahun 1995 di Majelis Tarjih memandang dan mengembangkan *maqāsid* menuju cakupan konten *maqāsid* kontemporer. *Kedua*, ijtihad *maqāsid* diaplikasikan dalam masalah muamalah kontemporer, ijtihad hukum pada masalah tersebut menggunakan metode tekstual dan kontekstual. *Ketiga*, evolusi metode ijtihad dalam manhaj tarjih telah melintasi 3 fase yaitu: a) metode mono disiplin, sejak tahun 1927- 1964 corak ijtihad dengan interpretasi langsung dari sumber hukum al-Qur'an dan al-Sunnah. Tanpa melibatkan instrumen atau metode yang dibangun para *usūl*, produk fiqh tentang keimanan dan ibadah *mahdah*. b) ijtihad hukum dari al-Qur'an dan al-Sunnah, serta menggunakan metode paratekstual, seperti qiyas dan lainnya sebagai alat pengungkap hukum, produk fiqh tentang muamalah, c) multi disiplin yakni metode ijtihad tidak hanya menggunakan *al-ūlum al-shar'iyah* tetapi juga disiplin ilmu lain sebagai parameter ijtihad seperti sejarah, sosiologi, antropologi dan kedokteran sebagai respon terhadap kompleksitas masalah yang dihadapi.

Penelitian ini berimplikasi munculnya pergeseran paradigma dalam manhaj Majelis Tarjih dari mono disiplin menuju multi disiplin sekaligus melahirkan tipologi fiqhnya yang beragam dari satu ke fase lainnya karena antara metode ijtihad dan corak fiqh selalu ada korelasi. Dengan demikian Majelis Tarjih yang telah mengembangkan dan menggunakan manhaj tarjih multi disiplin diharap terus melakukan tajdid manhajnya senafas dengan dinamika zamannya. Karena produk fiqh yang bercorak kontekstual, maslahat umum seperti fiqh air, lahir dari manhaj multi disiplin.

Kata Kunci: evolusi metode ijtihad, *maqāsid shariah*, manhaj tarjih

ABSTRACT

This dissertation inspired from the phenomenon of Muhammadiyah fiqh which is not single but reflects multiple faces. Since the formation of the Tarjih Council in 1927 until now, in the course of its historicity after crossing several phases and at certain phases which has given rise to characteristics of fiqh that are different from other phases, such as textual, rigid, purification, substantial, and contextual features.

To analyze the phenomenon above the maqāsid al-sharī 'ah approach will be used, Ibn Bayah's perspective and Hassan Hanafi's fiqh theory applied as a reading tool in the evolution of the Tarjih Assembly ijtihad method. In this study, it answers the formulation of three questions: 1) What is the view of the Tarjih Council about maqāsid ?; 2) How is the implementation of ijtihad maqāsidī ?; 3) What is the evolution of the ijtihad method in the Tarjih Assembly?

The results of this study are: First, Tarjih Majelis figures have the same perception that maqasid in Islamic teachings bring benefit to humans. They differ in their scope and method of revealing maqasids. Some figures interpret maqasid in the scope of classical maqasid which originates from the argument of qat'i. Since 1995, the Tarjih Assembly has seen and developed maqasid towards the scope of contemporary maqasid content. Second, ijthad maqasidi is applied in contemporary muamalah problems, the legal status of the problem uses textual and contextual methods. Third, the evolution of ijthad method in tarjih manhaj has crossed 3 phases, namely: a) mono disciplinary method, since 1927-1964 istinbat style with direct interpretation from the source of the law of the Qur'an and al-Sunnah. Without involving instruments or methods are built by the proposals, the product of fiqh is about the faith and worship of the Mahdah. b) istinbat law from the al-Qur'an and Sunnah, and using paratextual methods, such as qiyas and others as a means of law disclosure, fiqh products about muamalah, c) multi-disciplinary namely the method of istinbat not only using al-ulum al-shar'iyah but also other disciplines such as history, sociology, anthropology as a response to the complexity of the problems faced.

This research has implications for the emergence of a paradigm shift in the management of the Tarjih Council from mono-discipline to multi-disciplinary while giving birth to diverse fiqh typologies because between istinbat methods and fiqh patterns there is always a correlation. Thus the Tarjih Council which has developed and used the multi-disciplinary tarjihmanhaj is expected to continue to perform tajdid in line with the dynamics of his time. Because fiqh products are contextual in nature, general benefits are born from multi-disciplinary management.

Keywords: evolution of ijtihad method, maqasid syariah, manhaj tarjih

نبذة مختصرة

وُلِدَت هذه الرسالة من ظاهرة الفقه المحمدية التي ليست مفردة ولكنها تعكس وجوهاً متعددة. منذ تشكيل مجلس الترجيح في عام ألف وتسع مائة سبع وعشرين حتى الآن ، في سياق تاريخه بعد اجتياز عدة مراحل وفي مراحل معينة أدى إلى ظهور خصائص الفقه التي تختلف عن المراحل الأخرى ، مثل النصية ، والجامعة ، والتنقيّة ، والجوهر ، والسمات السباقية

لتحليل الظاهرة المذكورة ، سيتم استخدام منهج مقاصد الشريعة عند ابن بية، ونظرية اصول الفقه لحسن حنفي كمعيار للقراءة في تطور طريقة في مجلس الترجيح . في هذه الدراسة تجيب على صياغة ثلاثة أسئلة: (ا) ما رأي مجلس الترجيح في مقاصد الشريعة؟ (ب) كيف يتم تنفيذ الاجتهاد المقاصدي في مجلس الترجيح ؟(ج) ما هو تطور منهج الاجتهاد في مجلس الترجيح؟

نتائج هذه الدراسة هي: أولاً ، إن التصور في مجلس الترجيح واحد بأن المقاصد في النصوص الإسلامية تعود بالمصالح على البشر. تختلف في نطاقها وطريققتها في الكشف عن محتويات مقاصد الشريعة. بعض الشخصيات تفسر المقاصد في نطاق المقاصد التقليدية التي صدرت من ظاهرة النصوص. منذ عام الف وتسع مائة خمس وتسعين ، نظرت مجلس الترجيح في المقاصد الشريعة وطورتها نحو نطاق محتوى المقاصد المعاصر. ثانياً ، الاجتهاد المقاصدي يطبق في ابواب المعاملات، فالمنهج لحلول المشاكل يستخدمها أساليب نصية وسياقية. ثالثاً ، تطور أسلوب الاجتهاد في منهج الترجيح عبر ثلاث مراحل ، وهي: (أ) الطريقة التقليدية، منذ تشكيل مجلس الترجيح- حتي عام الف وتسع مائة اربع وستين بأسلوب الاستنباط مع تفسير مباشر من مصدر الشريعة القرآن والسنة. بدون الطرق التي بناها الاصوليون ، فإن منتج الفقه يتعلق بعقيدة وعبادة محضة. (ب) مصدر الاحكام من القرآن والسنة ، واستخدام الطرق التي بناها الاصوليون ، مثل القياس وغيره كطريقة اجتهاد الاحكام ، ومنتجات الاجتهاد فقه النوازل المعاصرة ، (ج) متعدد التخصصات في طريقة الاجتهاد يعني تكامل العلوم وازدواج المعارف ليس باستخدام العلوم الشرعية فقط ولكن التخصصات الأخرى ايضا مثل التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا كاستجابة لتعقيد المشاكل التي تمت مواجهتها.

هذا البحث له آثار على ظهور تحول نموذجي في منهج مجلس التريجيج من التقليدية إلى متعدد التخصصات وينتج من مختلف المناهج أنواع فقهية متنوعة لأنه بين طرق الاجتهاد وأنماط الفقه هناك دائماً ارتباط. وبالتالي من المتوقع أن يواصل مجلس التريجيج الذي طور واستخدم نظام التريجيج متعدد التخصصات لأداء التجديد بما يتماشى مع لوازم عصره. ولأن منتجات الفقه سياقية بطبيعتها ، فإن المصالح العامة تولد من منهج تكامل العلوم وازدواج المعارف.

الكلمات المفتاحية: تطور طريقة الاجتهاد ، مقاصد الشريعة ، منهج مجلس التوجيه

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Pernyataan Keaslian	ii
Persetujuan Promotor.....	iii
Persetujuan Tim Penguji	iv
Abstrak Bahasa Indonesia.....	v
Abstrak Bahasa Inggris	vi
Abstrak Bahasa Arab.....	vii
Pedoman Transliterasi.....	viii
Ucapan Terima Kasih.....	ix
Daftar isi.....	xi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	14
C. Rumusan Masalah	15
D. Tujuan Penelitian	16
E. Manfaat Penelitian	16
F. Kerangka Teoritik	17
G. Penelitian Terdahulu.....	22
H. Metode Penelitian.....	28
I. Sistematika Pembahasan.....	33
BAB II <i>Maqāsid Shariah</i> Sebagai Pendekatan Dalam Ijtihad Hukum Islam	36
A. <i>Maqāsid Shari'ah</i> : Penjelasan dan Definisi Dari Ulama kontemporer....	36
B. <i>Maqāsid Shari'ah</i> : Pertumbuhan dan Perkembangannya	46
C. <i>Maqāsid Shari'ah</i> dan Perannya dalam Ijtihad Hukum	70

Daftar Pustaka.....	266
Lampiran.....	280

PENDAHULUAN

Eksistensi organisasi Muhammadiyah yang menjadi representasi sebagian umat Islam Indonesia, dalam perjalanannya, sejak berdiri hingga sekarang tidak bisa lepas dari faktor perubahan. Meski faktor diatas yang ikut mempengaruhinya berbeda dari sisi kualitas dan kuantitas. Realitas konteks sosial, yakni perubahan zaman dan tuntutan kebutuhan masyarakat ikut mendorong adaptasi dan interpretasi baru untuk melahirkan pembaharuan atas tradisi atau *manhaj* yang selama ini dijadikan pegangan dalam berorganisasi. Dalam bahasa Hassan Hanafi, antara tradisi dan pembaharuan (*al-turāst wa al-tajdīd*) selalu terjadi pertautan dialektis secara dialogis-interaktif dan perlu diapresiasi.⁶

⁶ Hassan Hanafi, *al-Turāts wa al-Tajdīd Mauqifuna Min al-Turāst al-Qadīm*, dan *al-Turāst wa al-Tajdīd Mauqifunna Min Turāst al-Gharbi Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrāb* (t. Tp : Dār al-Fannīyyah, t.t), 9-11.

berlandaskan langsung kepada Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber utama ajaran Islam.⁷ Dengan tidak mengikatkan diri kepada suatu *madhab* tertentu, tetapi pendapat-pendapat imam *madhab* dapat menjadi bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum. Demikian juga metode-metode lain seperti *qiyās*, *istihsān* dan metode-metode yang lain kedudukannya sebagai perangkat untuk mengungkap hukum bukan sebagai sumber hukum.⁸ Selain itu Muhammadiyah juga berusaha untuk *purifikasi* ajaran Islam yang dipengaruhi oleh khurafat, bid'ah, dan takhayul dengan cara mengembalikan langsung kepada Al-Qur'an dan Hadis.⁹

Kedudukan Majelis Tarjih dalam organisasi Muhammadiyah adalah sebagai lembaga fatwa dan penentu hukum tentang perkara-perkara yang diperselisihkan oleh umat Islam, apakah itu menyangkut bidang agama ataupun perkara lain di luar bidang agama. Suatu prinsip yang mendasari Majelis Tarjih Muhammadiyah bahwa pendapat atau pemikiran apapun mengenai suatu masalah didasarkan atas al-Qur'an dan al-Sunnah.¹⁰ Sehingga warga Muhammadiyah terhindar dari *ikhtilāfiyah* yang cenderung menyebabkan perpecahan umat.¹¹

⁷ Lihat pembahasan masalah lima: agama, dunia, ibadah, qiyas dan sabilillah, dalam PP Muhammadiyah, Himpunan Putusan Majelis Tarjih, (Yogyakarta: Persatuan, tth), 278.

⁸ Asjmundi Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah Metode dan Aplikasinya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 58.

⁹Hadis menurut pengertian ulama hadis adalah segala ucapan, perbuatan, dan keadaan nabi. Sedang menurut para usuli hadis adalah perkara yang terkait dengan hukum shara'. T. M. Hasbi Ash- Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, cet V I (Jakarta : Bulan Bintang, 1999), 19.

¹⁰ Pengertian Sunnah menurut *Muhaddisin* adalah segala yang dinukilkan dari Nabi baik berupa perkataan, perbuatan, maupun berupa taqirir, pengajaran, sifat, kelakuan, perjalanan hidup baik sebelum nabi diangkat menjadi rasul maupun sesudahnya. Ibid, 21.

¹¹ *Qiyās* sebagai metode penetapan hukum pada dasarnya diterima oleh Muhammadiyah, dengan catatan tidak mengenai masalah ibadah mahdah. Sedangkan dalam masalah muamalah warga Muhammadiyah tidak satu kata tentang penggunaan *qiyas* dalam masalah-masalah hukum.

Masalah-masalah yang dihadapi Majelis Tarjih pada fase-fase awal sesuai dengan bobot konteks zamannya sehingga metodologi yang digunakan untuk memecahkan masalah sangat sederhana yaitu dengan kembali kepada Al-Qur'an dan al-Sunnah. Kasus-kasus seperti ibadah *mahdah* dan keimanan adalah contoh kasus yang mendominasi pada periode awal. Demikian juga kajian-kajian yang diangkat Majelis Tarjih tentang tema-temanya secara substansial tidak berbeda dengan kajian yang telah dibahas oleh teologi skolastik yang berkembang di kalangan *firqah Ash'ariyah*.¹⁴ Seiring dengan tuntutan zaman dan persoalan yang berkembang, Majelis Tarjih tidak hanya menghadapi isu-isu fiqh klasik saja, melainkan merambah pada persoalan fiqh muamalah dan kemasyarakatan termasuk isu-isu kontemporer. Konsekuensinya Majelis Tarjih juga mengkaji persoalan metodologis atau perangkat ijtihad *manhaj tarjih* yang selama ini telah digunakan

¹⁴ Kajian Arbiyah Lubis memberikan simpulan bahwa karakteristik teologi yang diambil oleh Muhammadiyah mempunyai kesamaan dengan Ash'ariyah, atau bahkan dalam bagian-bagian tertentu bercorak Jabariyah. Teologi Muhammadiyah bukanlah teologi rasional 'Abduh sebagaimana pandangan sebagian sarjana. Lihat " kitab al-Iman" dalam Himpunan Putusan Tarjih.

Dalam perjalanan dakwah Muhammadiyah lewat gerakan pemurnian ajaran Islam pernah dituduh sebagai organisasi yang tidak ramah dengan perkembangan atau tradisi yang ada di masyarakat termasuk budaya lokal.¹⁵ Akibat pola pikir yang didominasi pendekatan *bayāni*¹⁶ yakni pengambilan hukum secara literalis tanpa memperhatikan konteks berakibat mempersempit ruang gerak Muhammadiyah. Pendekatan *bayāni* saja tidak cukup karena terkadang tidak didapat penjelasan teks yang berkaitan dengan perkembangan baru terkait sosial budaya di masyarakat, sekalipun ada teks normatif namun penjelasan teks tersebut sangat terkait dengan konteks sejarah, sosiologis sehingga tidak cukup dengan pendekatan *bayāni* saja.¹⁷

¹⁵ Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah* 3 (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018), 129.

¹⁷ Ibid., 130.

Dalam penelitian Mulkhan punya persepsi lain mengenai dinamika *epistem* sepanjang perjalanan Muhammadiyah bahwa setelah otoritas fatwa keagamaan dilembagakan pasca masa Ahmad Dahlan menjadi Majelis Tarjih berdampak pada paham keagamaan Muhammadiyah berkembang menjadi *purifikasionisme*²⁰ atau *revivalisme*²¹ baik dalam bidang teologis maupun hukum. Kuatnya faham ke arah *revivalisme* ini ditandai dengan parameter *legalistik* terhadap suatu perkembangan baru yang tidak terdapat dalam ajaran agama sehingga cenderung menolak daripada mengakomodasi atau mencari landasan *yuridisnya*²². Pemahaman dengan orientasi ke arah *revivalisme* pernah mendominasi dalam Muhammadiyah dengan tujuan purifikasi aqidah dari segala jenis takhayul, bid'ah dan khurafat. Dinamika pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah sepanjang sejarahnya telah mengalami tahapan-tahapan sebagaimana pendapat Mulkhan yang menyatakan bahwa persyarikatan ini telah melalui empat fase: fase *kreatif-inklusif*, fase *ideologis*, fase *spiritualisasi*, atau *sufistisasi syariah*, dan fase

²² Abdul Munir Mulkhhan, "Pendahuluan," dalam *Api Pembaharuan Kiai Ahmad Dahlan*, ed. Robert W. Hefner, Sukidi Mulyadi, Abdul Munir Mulkhhan (Yogyakarta: Multi Pressindo, 2008), 18-20.

Dari paparan Mulkhan di atas ada hal yang perlu digaris bawahi bahwa identitas fiqh Muhammadiyah sangat beragam secara historis, antropologis dan sosiologis tidak tunggal dan *monolitik*, identitas citra fiqh yang multi wajah yang pernah ditampilkan sepanjang periodenya yakni menampilkan fiqh moderat, purifikasi, tekstual dan kontekstual yang telah terekam dalam lembaran perjalanan Muhammadiyah. Diatas itu semua citra fiqh yang tidak tunggal sesungguhnya ada alasan yang kuat yang mendasari yaitu telah terjadi proses evolusi metode *istinbāt* di tubuh Majelis Tarjih dalam setiap periodisasinya serta apresiasi dan interpretasi yang berbeda terhadap sumber utama al-Qur'ān dan al-Sunnah dalam implementasi kehidupan sehari-hari. Upaya perumusan pemikiran *manhaj tarjih* yang diawali pemikirannya sejak tahun 1935 tentang “*masalahh lima*” kemudian menjadi bahan muktamar tarjih pada tahun 1954 dan ditandatangan pada tahun 1964. Selanjutnya dilakukan penyempurnaan menjadi *manhaj tarjih* pada tahun

Dalam realitanya organisasi ini semakin menyadari bahwa tantangan bagi agama pada abad sekarang ini adalah perjumpaannya dengan masalah-masalah kontemporer, yang identik dengan tuntutan zaman. Tantangan di era global mencakup berbagai aspek, termasuk politik, ekonomi, sosial, budaya, maupun ilmu pengetahuan. Masalah seperti tatanan demokrasi, hak asasi manusia, hubungan mayoritas-minoritas dan lintas agama dalam suatu negara, perkara kepemimpinan, etnisitas, gender, pluralisme, etika global dan lain-lain, kini harus

²⁷ Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat*, (Jakarta: LP3ES, 1987), 31.

Ketika kasus-kasus kontemporer dan isu-isu global belum pernah dibicarakan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah maupun dalam ketetapan-ketetapan para mujtahid, maka yang dipertanyakan adalah apakah organisasi Muhammadiyah tetap mempertahankan pendekatan terhadap ajaran Islam dengan metode konvensional yang selama ini telah digariskan dalam organisasinya, tanpa melakukan evolusi dalam metode *istinbāt*. *Tajdīd* terhadap metode atau *manhaj* adalah *asāsi* yang tidak bisa ditawar lagi jika yang diharapkan adalah interpretasi terhadap ajaran Islam yang relevan sehingga melahirkan hukum agama (fiqh) yang responsibel, adaptif, mau tidak mau harus melakukan evolusi terhadap metode ijtihad.

²⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York NY: Routledge, 2006), 2.

Upaya pengembangan metode *istinbāt* atau evolusi metode, *manhaj* untuk tujuan pengembangan fiqh, sebetulnya adalah meneruskan mata rantai apa yang telah dilakukan oleh ulama generasi klasik. Para mujtahid pada masa lalu telah melakukan evolusi metode *istinbāt*, hal ini tergambar dengan jelas pada setiap periode mereka, sumber *tashrī'* senantiasa mengalami evolusi. Pada masa sahabat sumber *tashrī'* selain al-Qur'an dan al-Sunnah ditambah metode Ijma',³³ pada

³³ Manna' al-Qaṭṭān, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif lil Nashr wa al-Tawzy', 2002), 231.

Disini tampak jelas sekali adanya perkembangan dari yang begitu ketat terhadap teks sampai pada penerimaannya dalam metode *istinbāt*, menerima pengaruh hal-hal di luar teks. Jika pada masa Ibn al-Qoyim saja telah menjadikan tradisi atau kebiasaan sebagai contoh salah satu landasan yang berpengaruh terhadap esensi hukum Islam, tidak ada yang menyangkal bila di era global ini telah terjadi perubahan yang dahsyat terkait dengan globalisasi dan dampak-dampaknya.⁴² Dari faktor inilah evolusi metode *istinbāt al-ahkām* tidak bisa dihindarkan karena sebuah tuntutan dan bila yang diharapkan dari perangkat tersebut adalah fiqh yang adaptif, responsif dan tentunya sebagai *problem solving*.

⁴¹ Ibn al-Qoyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alāmīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-Hadithah, tt), 145.

⁴² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward a contemporary approach*, (New York: Roulledge, 2006), 2.

⁴⁸ Ibid, 69.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

1. *Maqāṣid al-sharī'ah* dalam pandangan Majelis Tarjih Muhammadiyah.
2. Implementasi ijtihad *maqāṣidi terhadap fiqh kontemporet di majelis tarjih Muhammadiyah*
3. Evolusi metode ijtihad *al-ahkām* dalam Majelis Tarjih Muhammadiyah
4. Konsistensi Majelis Tarjih Muhammadiyah terhadap *manhaj* atau metode yang telah mereka gariskan dalam organisasi.

⁵⁰: Abd Allah bin Bayah, *Tanbīh al-Marāji’ ‘ala Ta’sīl Fiqh al-Wāqī’*, (Jedah: Dār al-Tajdīd, 2004), 8.

5. Signifikansi *maqāṣida shari'ah* sebagai pendekatan dalam *istinbāt al-ahkām* di tengah perkembangan kontemporer dalam memecahkan masalah-masalah kontemporer.

Penelitian yang telah dilakukan lebih fokus dan terarah pada persoalan yang dibatasi pada bahasan evolusi metode *ijtihad al-ahkām* yang terjadi di manhaj Majelis Tarjih Muhammadiyah dalam periodisasinya. Adapun objek penelitian yakni keputusan Tarjih Muhammadiyah yang terkait fiqh kontemporer beserta metode manhajnya. Tidak dikhususkan pada tahun atau periode tertentu tetapi tahunnya bersifat fluktuatif karena berkaitan dengan evolusi manhaj tarjih dan produk fiqh kontemporer Majelis Tarjih Muhammadiyah.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah penelitian diatas, maka terdapat fokus penelitian yang dijabarkan dalam rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pandangan Majelis Tarjih Muhammadiyah tentang *maqāṣid sharī'ah*?
2. Bagaimana implementasi pendekatan ijtihad *maqāṣidi* dalam keputusan fiqh kontemporer di Majelis Tarjih Muhammadiyah?
3. Bagaimana evolusi metode *ijtiḥad al-ahkām* dalam manhaj Majelis Tarjih Muhammadiyah ?

Untuk tujuan penelitian dalam proposal ini dapat diringkaskan sebagai berikut:

- Diantara manfaat dan kegunaan yang dapat diperoleh melalui penelitian yang akan dilakukan ini adalah :

Pertama, manfaat yang bersifat teori. Manfaat ini terkait dengan kontribusi secara teori dalam kajian metodologi hukum Islam yang dioperasionalkan untuk produk-produk fatwa. Hasil penelitian ini akan memperkaya studi hukum Islam yang berkenaan dengan metodologi hukum Islam dengan spesifik manhaj *maqāṣid sharī'ah* sebagai pendekatan sekaligus memetakan corak produk fiqh dari organisasi tersebut antara orientasi *maqāṣidi* dan produk fiqh yang berorientasi *literalis*.

Untuk menerangkan perkembangan pemikiran keagamaan tentang evolusi metode *ijtihād al-ahkām* sebagai pijakan keputusan masalah fiqh kontemporer yang dikeluarkan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah, disertasi ini menggunakan kerangka teori pemikiran Hassan Hanafi tentang usul fiqhnya dan konsep *maqāsid shari'ah* menurut Ibn Bayah.

⁵¹ Hassan Hanafi, *Min al-Nas ila al-Wāqi'* (Libya: Dār al-Midar al-Islāmi, 2005), 681.

Dalam pandangan Hanafi, usul fiqh mempunyai dua elemen yaitu, *pertama* elemen statis, *kedua* elemen dinamis. Elemen statis terletak pada al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber pengetahuan, sedangkan komponen dinamisnya tercakup dalam metodologi seperti *Ijmā*, *qiyās*, *istihsān* dan *al-masālih al-mursalah*, metodologi ini disebut sebagai penalaran bebas (*al-istidlāl al-hurr*). Elemen dinamis ini yang akan mengubah sumber pengetahuan yang terbatas menjadi tak terbatas. Pada kesadaran praksis, Hanafi mengedepankan analisis tujuan-tujuan universal *maqāsid sharī'ah* setelah elemen ini tenggelam dalam usul fiqh klasik.⁵³

⁵² Hassan Hanafi, *Dirāsāt Islāmīyah*, (Kairo : Maktabah Anglo Misriyah, 1987), 60.

⁵⁴ Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 13.

Sementara itu, konsep *maqāsid shari'ah* perspektif Ibn Bayah dalam kajiannya yang mencakup jangkauan *maqāsid*, hierarki *maqāsid* dan instrumen *maqāsid shari'ah*. Atas dasar tuntutan dan tantangan sesuai dengan konteks sekarang, perspektif Ibn Bayah bahwa konsep *maqāsid* tidak boleh statis tetapi harus dinamis. Konten *maqāsid* klasik yang terbatas pada *al-kulliyah al-khamsah* (menjaga keturunan, menjaga kehormatan; menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga agama, dan menjaga harta) adalah hasil ijtihad ulama klasik yang didasari dengan *istiqrā' nusūs* sehingga menghasilkan dalil-dalil pada level *qat'i* yang mencakup lima esensi tersebut. Bagi Ibn Bayah mengembangkan konten *maqāsid* adalah sebuah keniscayaan. Konten *maqāsid* dalam kajiannya selain mengembangkan makna *maqāsid* klasik juga memperluas jangkauan konten *maqāsid* yang meliputi keadilan, persamaan, kebebasan, dan hak-hak politik dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Kedua teori yang diusung Hassan Hanafi dan Ibn Bayah sebagai alat baca terhadap dinamika pemikiran keagamaan yang terkait evolusi metod ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah terdapat kesamaan dalam penekanan kajian yaitu pergeseran paradigma ke arah teori *maqāsid* yang kontemporer. Dari makna menjaga ke arah mengembangkan dan kontekstualisasi *al-daruriyah al-khams* yang bekerja sesuai prinsip-prinsip universal. Oleh karena itu bagi keduanya memiliki persepsi yang sama bahwa *maqāsid shari'ah* harus didukung instrumen *maqāsid* bagi Hassan harus ada elemen dinamis sedangkan menurut Ibn Bayah harus ada poros instrumen *maqāsid* yang mencakup *qiyas*, *istihsān*, *istislāh* dan *sadd al-dharā'i*.

Istidlāl al-hurr dalam konsep Hassan Hanafi yang mencakup *qiyās*, *istihsān* dan *istislāh* adalah perangkat dan solusi yang tepat untuk dijadikan sebagai metodologi elemen dinamis dalam manhaj Majelis Tarjih Muhammadiyah. Tuntutan persoalan yang mendesak untuk diselesaikan inilah yang mendorong evolusi dari manhaj tekstual literal kemudian pada berikutnya dilengkapi paratekstual, dan akhirnya menuju kontekstual dengan multi pendekatan. Sikap membuka diri Majelis tersebut terhadap perkembangan-perkembangan baru sehingga tidak cukup dengan dalil primer saja, melainkan perlu melibatkan elemen dinamis yaitu dalil sekunder (*qiyās* dll) untuk menyelesaikan kasus-kasus baru. Melalui perangkat *istidlāl al-hurr* dalam bahasa Hassan Hanafi, Majelis Tarjih dalam menghadapi persoalan-persoalan baru seperti kasus-kasus diatas bisa mendapatkan landasan *yuridis* ketika tidak menemukan legitimasinya dalam kedua sumber utama yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah.⁵⁵

⁵⁵ Hassan Hanafi, *Dirāsah Islāmīyah*, (Kairo: Maktabah Anglo Misriyah, 1987), 441.

G. Penelitian Terdahulu

Diantara karya penelitian yang penting untuk disebut dalam melakukan penelitian terhadap metode ijtihad manhaj Tarjih Muhammadiyah yaitu:

⁵⁸ Buku dan artikel tentang Muhammadiyah diantaranya: Muslich Shabir, *The Educational Reform of The Muhammadiyah Movement in Indonesia: A Reflection of Muhammad Abduh's Influence* (1991), Alwi Shihab, *The Muhammadiyah Movement and its Controversy with Christian Mission in Indonesia* (1995), Abdul Munir Mulkhan, *Gerakan "Pemurnian Islam" di Pedesaan* (Kasus Muhammadiyah Kecamatan Wuluhan Jember Jawa Timur) (2000), Ahmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Pereode Awal* (2002).

Karya Rifyal Ka'bah, "*Hukum Islam di Indonesia Perspektif Muhammadiyah dan NU*"⁵⁹. Karya ini merupakan disertasi untuk memperoleh gelar Doktor dalam ilmu hukum yang dipertahankan dihadapan sidang terbuka senat guru besar Universitas Indonesia pada tanggal 23 November 1998 dengan yudisium Cumlaude. Penelitian ini merupakan studi menyeluruh tentang pemikiran keagamaan Muhammadiyah tetapi hanya konsentrasi seputar isu-isu fiqh kontemporer yaitu Asuransi, Wanita, Keluarga Berencana, Kesehatan, Ekonomi, dan Keuangan. Dan istilah-istilah yang digunakan dan format keputusan, metodologi, kompilasi hukum serta antisipasi terhadap tantangan masa depan.

Selanjutnya adalah Radino dalam penelitiannya berjudul, “*Metode Istinbāth Hukum dalam Muhammadiyah dan NU: Studi tentang perbandingan terhadap keputusan Majelis Tarjih pada masalah-masalah Fiqh kontemporer*”.⁶⁰

Dalam hasil penelitiannya berupaya melakukan komparasi metode *istinbāt* hukum dengan menganalisa metode-metode *istinbāt* hukum yang digunakan Muhammadiyah dalam proses *istinbāt* terhadap persoalan-persoalan fiqh kontemporer. Hasil penelitian ini mendiskripsikan metode yang dilakukan oleh Muhammadiyah dalam menemukan dan menyelesaikan persoalan fiqh kontemporer yang muncul di tengah masyarakat.

Penelitian yang dilakukan Fathurrahman Jamil dengan judul, "*Metode Majelis Tarjih Muhammadiyah*", hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Muhammadiyah menjadikan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber hukum

⁵⁹ Disertasi Doktor pada Universitas Indonesia, Jakarta, tahun 1998.

⁶⁰ Tesis pada IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, tahun 1991.

Penelitian yang dilakukan Asjmun Abdurrahman dengan judul, "*Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*", (2004). Penelitian ini berupaya memaparkan kajian tentang *manhaj* Tarjih Muhammadiyah dari segi konsep, pengembangan dan implementasi. Kajian dalam buku ini memberikan penjelasan secara rinci terhadap perangkat-perangkat atau metodologi yang digunakan Majelis Tarjih untuk mengungkap hukum yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.

Penelitian Ibnu Syaifurrahman, “*Koreksi Kitabul Iman Himpunan PutusanMajelis Tarjih Muhammadiyah: Penolakan Hadith Ahad dan Pengaruh Asy’ariyah,*” (2006). Penelitian ini berupaya menjelaskan kesalahan *manhaj* dan pemahaman yang ada dalam buku Himpunan Putusan Majelis Tarjih

Penelitian yang dilakukan oleh Kasman, "*Ijtihad Muhammadiyah dalam menentukan Kehujjahan Hadis: Studi tentang Manhaj dan Hadis-hadis bidang Aqidah dan Ibadah dalam putusan-putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah tahun 1929-1972*". Disertasi Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010. Penelitian ini mengkaji ijtihad Muhammadiyah dalam wadah Majelis Tarjih tentang *kehujjahan* hadis, baik dalam tataran teoritis maupun praktis sebagaimana yang terdapat dalam putusan-putusan Majelis Tarjih tahun 1929-1972. Dengan fokus pada bidang aqidah dan ibadah. Dengan analisis *takhrij al-hadits* dan koherensi, diperoleh hasil: *pertama*, secara teoritis Muhammadiyah *berhujjah* terhadap khabar *mutawatir* dalam persoalan aqidah, dan *al-sunnah al-sahihah* dalam persoalan ibadah, dengan corak yang lebih ketat dalam persoalan *zabit* dalam periwayat. *Kedua*, ditemukan redaksi matan hadis yang berbeda dengan kitab *mukharrij* yang disebutkan oleh Majelis Tarjih dalam hadis tersebut. *Ketiga*, dalam tataran teori, kaidah-kaidah yang dirumuskan terlihat konsisten meskipun mengandung kelemahan dalam operasionalisasinya, karena masih bersifat umum.

Adapun penelitian diatas mengenai Majelis Tarjih Muhammadiyah dengan ragam tema-tema yang telah diangkat terdapat kesamaan yaitu penelitiannya seputar metode dan konten. Sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Fathurrahman Jamil dengan judul, "*Metode Majelis Tarjih Muhammadiyah*", temuan dalam penelitiannya bahwa aspek masalah menjadi landasan utama dalam bidang muamalah selama itu bukan masalah ibadah *mahdah*. Dalam kajian Fathurrahman bahwa Majelis Tarjih Muhammadiyah mendasarkan sumber hukum hanya dua, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Sedangkan untuk mengungkap atau menemukan hukum bisa dengan cara *qiyās, istihsān dan sadd al-dharī'ah*.

Penelitian-penelitian terdahulu yang mengambil objek kajian Majelis Tarjih Muhammadiyah memfokuskan kajiannya berkenaan dengan konten dan metode. Dari sekian penelitian yang telah dilakukan terhadap forum fiqh tersebut belum menyinggung masalah yang akan penulis lakukan. Yaitu penelitian dengan judul, ” *Pendekatan Maqasid dalam Fiqh Indonesia: Studi tentang Evolusi Metode Istinbāt al-Ahkām di Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Setelah menginventarisir

Posisi penelitian ini menggunakan *maqāsid shari'ah* sebagai parameter untuk membaca evolusi metode *istinbāt* dan produk fiqh kontemporer ditengah dua kutub yang berlawanan. Kelompok *literalis* yang berpegang teguh pada teks-teks *nass* secara *zahir* dan lebih menekankan dalil *juz'I* saja dan mengesampingkan apa yang terkandung dalam *nass* seperti *'illat*, makna dan hikmah-hikmah. Sedangkan kelompok *leberalis* yang berupaya menginterpretasi ajaran –ajaran Islam hanya berdasar nalar yang berorientasi *substansionalis* semata dengan berpayung dalil *kulli* untuk menyuarakan ide liberalnya namun mengesampingkan dalil-dalil *juz'i*. Dengan pendekatan *maqasidi* berupaya untuk moderasi antara dua kubu yang berlawanan dan harmonisasi antara dalil *kulli* dan *juz'i* dengan memahami dan memposisikan secara proporsional.

Posisi penelitian ini sekalipun berbeda dengan studi-studi terdahulu, baik dari segi ruang lingkup kajian dan metodologi yang digunakan, namun disertasi ini telah berpijak pada temuan-temuan hasil penelitian terdahulu. Kajian penelitian ini dilakukan berdasarkan asumsi bahwa meskipun Majelis Tarjih Muhammadiyah pada masa awalnya ada ketetapan dalam garis organisasinya yaitu kembali langsung kepada al-Qur'an dan al-Sunnah tanpa merumuskan bagaimana metodenya.. Namun dalam sejarah perkembangan pemikiran berikutnya pada masa dewasa ini telah muncul kelompok-kelompok dalam tubuh

H. Metode Penelitian

Berdasarkan bidang keilmuan, jenis penelitian ini adalah penelitian keagamaan, yaitu pengkajian akademis terhadap agama dan keberagamaan.⁶¹ Sehingga penelitian ini termasuk dalam katagori penelitian kualitatif. Hal ini dikarenakan penelitian ini dilakukan dengan menggunakan prosedur penelitian yang menghasilkan data diskriptif berupa dokumen-dokumen dan catatan-catatan yang berkaitan dengan makna, serta nilai. Penelitian ini memfokuskan kajiannya dalam hal aspek intelektual agama atau pemikiran keagamaan yang dipandang sebagai realitas sosial sebagaimana pandangan Kleden⁶² dan Nur Syam.⁶³

⁶³ Dalam pandangan Nur Syam, kajian tentang agama dapat dikategorikan menjadi dua hal, yaitu *what is religion* dan *what does religion*. Bagian pertama terkait dengan makna agama bagi manusia dan bagian kedua terkait dengan fungsi agama bagi manusia. Melalui klasifikasi ini maka yang dijadikan sasaran penelitian adalah terkait dengan bagian pertama, yaitu teks-teks yang berisi

Terhadap data-data yang sudah terkumpul dilakukan analisis, kemudian diverifikasi yang meliputi orisinalitas, kredibilitas maupun relevansinya.⁶⁵ Kemudian dikombinasikan dengan kerangka teori yang telah disebutkan diatas, untuk memperoleh dan mengklasifikasi format tentang dalil-dalil yang digunakan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah sepanjang perjalanan historitas dalam evolusi metode ijtihad, sekaligus yang akan memproyeksikan tipologi fiqh pada setiap fasenya.

⁶⁵ Lihat Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 47-57.

meningkatkan kondisi yang melatarinya dan dampak dari keputusan hukum tersebut mencakup problematika hukum dengan sosial, ekonomi, politik, hukum dan budaya dengan *maqāṣid shariah* sebagai parameter untuk pendekatan *istinbāt al-ahkām* yang terjadi dalam forum tersebut berevolusi ke metodologi lainnya. Peran *maqāṣid shariah* sebagai faktor yang melatari perubahan hukum dan perubahan lainnya.

meningkatkan kondisi yang melatarinya dan dampak dari keputusan hukum tersebut mencakup problematika hukum dengan sosial, ekonomi, politik, hukum dan budaya dengan *maqāṣid shariah* sebagai parameter untuk pendekatan *istinbāt al-ahkām* yang terjadi dalam forum tersebut berevolusi ke metodologi lainnya. Peran *maqāṣid shariah* sebagai faktor yang melatari perubahan hukum dan perubahan lainnya.

Metode penelitian ini merupakan penelitian empiris literal di mana data-data yang dikumpulkan merupakan data kepustakaan. Jenis data yang dikumpulkan ada dua macam dalam riset ini, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer berhubungan dengan dokumen-dokumen yang berisi produk-produk keputusan-keputusan yang dikeluarkan oleh Lembaga Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah. Keputusan-keputusan produk hukum dari lembaga tersebut yang telah dibukukan sangat membantu penulis untuk melakukan riset karena keputusan yang telah dikodifikasi dalam bentuk buku yang telah diterbitkan sebagai objek kajian untuk menjadi sumber data primer.

⁶⁶ Jamāl el-Dīn ‘Atiyah, *Nahwa Taf’īl Maqāsid al-Shari’ah* (‘Ammān: Al-Ma’had al-Islāmi li al-Fikr al-Islami, 2001).

⁶⁷ Abd Allah bin al-Shaykh al-Mahfud bin Bayah, *Ithārat Tajdīdīyah fī Huqūl al-Usūl*, (Dubai: al-Imārat al-Muttaḥidah, 2017), 71.

Bab kedua membahas tentang kerangka teoritis yang mencakup *maqāṣid shari'ah* perspektif Ibn Bayah dan teori usul fiqh Hassan Hanafi sebagai pendekatan atau metode dalam menetapkan hukum. Bab ini akan mencakup awal kemunculan *maqāṣid* sebagai pemikiran dan nilai sampai pada perkembangannya sebagai metode *istinbat al-ahkam*. Dalam bab ini juga menjelaskan tentang eksistensi *maqāṣid* yang banyak direspon oleh ulama kontemporer sebagai pendekatan sekaligus mengungkap alasan pro-kontra eksistensi *maqāṣid* dari masing-masing kelompok. *Maqāṣid* shari'ah dan cara mengungkap *maqāṣid shari'ah*. Disamping itu pula mengangkat teori pemikiran dalam bidang *istinbat*

Bab ketiga membahas Majelis Tarjih dan Dinamika Internal di Muhammadiyah, yang meliputi sub-sub bab: a. Kedudukan Majelis Tarjih dalam organisasi Muhammadiyah, yang mencakup latar belakang pembentukan Majelis Tarjih, fungsi Majelis Tarjih dan perkembangan Manhaj Tarjih b. Perkembangan Ijtihad Hukum Dalam Majelis Tarjih c. Keputusan Majelis Tarjih dan Tajdid yang meliputi, 1) Zakat profesi, 2), Miqat jamaah haji di Bandara King Abdul aziz 3), Ibadah Haji berulang kali 4), Fatwa tentang rokok 5), Bunga Bank 6), Wanita boleh jadi pemimpin 7), Fiqh Air 8), Tuntunan seni dan budaya, 9), Keputusan tentang Pornografi dan Pornoaksi, 10), Fiqh anti Korupsi d. *Wujūh istidlāl* keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah tentang masalah *fiqhiyah* kontemporer.

Bab kelima berisi kesimpulan dari pembahasan yang telah dikaji mengenai pandangan Majelis Tarjih tentang *maqāsid shari'ah*, implementasi

ijtihad *maqāsīd shariah* dalam keputusan-keputusan mengenai masalah-masalah kontemporer. Serta proses terjadi evolusi manhaj Majelis Tarjih. Dari metode ijtihad mono disiplin menuju multi disiplin dalam manhaj tarjih Muhammadiyah. Implikasi teoritis pendekatan *maqāsīd shari'ah*. Keterbatasan studi dan saran-saran bagi para praktisi ijtihad hukum.

KONSEP *MAQAŞID AL-SHARĀ'AH* SEBAGAI PENDEKATAN DALAM IJTIHAD HUKUM ISLAM.

Maqāsid sharī‘ah terdiri dari dua kata, yaitu *maqāsid* (مقاصد)

1. *Maqāṣid*

Kata *maqāṣid* adalah bentuk plural dari kata *maqṣad* dan *maqṣid* yang memiliki arti *qaṣd* atau *quṣūd*. Kata *qaṣd* memiliki beberapa arti yaitu: menghadap suatu arah, berkehendak, tujuan, tengah-tengah, adil, menuju suatu arah, tujuan, dan tidak melampaui batas.¹ Serta memiliki arti *istiḳāmah al-tarīq* (jalan yang lurus). Makna-makna tersebut merupakan pengembangan dari kata *qaṣada*.² Kata *al-qaṣd* dan derivasinya termuat dalam al-Qur'an memiliki beberapa arti yaitu bersandar, menghadap dan jalan yang lurus dan sedang-sedang saja.

² Fayruz Abadi, *al-Qāmūs al-Muhīt* (Beirut: Mu'asasah al-Risālah, 1987), 396. Abū al-Fadl Jamāl al-Dīn Muhammad bin Mukrim, *Liṣān al-ʿArab*, vol 3 (Beirut: Dār Shadr, 1990), 353-354

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَا تَبْعُوكَ

Al-Qurtubi (w. 671) menjelaskan bahwa makna *qasdan* di dalam ayat adalah *al-tariq sahlun ma'lumun* (jalan yang mudah diketahui).⁴

Di dalam hadis nabawi juga terdapat banyak kata *al-qasd* ditemukan, diantaranya hadis berikut ini:

عن جابر بن سمرة قال كنت اصلي مع رسول الله صلى الله

عليه وسلم فكانت صلاته قصدا وخطبته قصدا

Dari Jabir bin Samurah, dia berkata,”Aku pernah shalat bersama rasulullah saw, shalatnya itu *qasdan* dan khutbahnya juga *qasdan* (HR, Muslim).⁵

Al-Nawawi (w. 676 H) di dalam Sharah Sahih Muslim menjelaskan bahwa makna *qasdan* pada hadis ini adalah *bain al-tawl*

⁴ Al-Qurtubi, *Tafsir Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, 8 (Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiyah, 1999), 153.

⁵ Muhammad bin 'Abd Allah al-Hakim al-Naisaburi, *Sahih Muslim, Kitab al-Jum'ah*, bab *Takhfif al-Salah wa al-Khutbah*, hadis no. 41 Juz 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990), 591.

al-zahir wa al-takhfif al-māhiq (maksudnya sedang-sedang saja tidak terlalu lama dan tidak terlalu singkat).⁶

2. Shari'ah

Secara etimologi dalam kamus bahasa Arab kata *shari'ah* memiliki beberapa makna yaitu: *al-dīn*, *al-millah*, *al-minhāj*, *al-tariqah* dan *al-sunnah*, surat al-Shūra : 13. Kata *shari'ah* memiliki arti jalan yang lurus disebut dalam surat al-Jātsiyah :18, kata *shir'ah* dan *minhāj* ada pada surat al-Māidah : 48. Kata *shari'ah* memiliki arti tempat sumber air atau jalan menuju mata air.⁷

Sedangkan secara terminologi pengertian kata *sharī'ah* menurut para ulama sebagai berikut:

- a. Ibn Taimiyah (w. 728 H) menyebutkan bahwa makna *sharī'ah* adalah:

اسم الشريعة والشرع والشرعة ينتظم كل ما شرعه الله من
العقائد والاعمال

“Kata *sharī’ah*, *shara’* dan *shir’ah* tercakup dengan semua perkara yang telah ditetapkan Allah mengenai masalah aqidah dan perbuatan-perbuatan.”⁸

⁶ Abu Zakariya Muhyi al-Din bin Sharaf al-Nawaii, *Sharah Muslim*, Vol 6 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), 153.

⁷ Abu al-Fadl Muhammad bin Mukrim bin Mundir, *Lisan al-‘Arab*, Vol 8 (Beirut: Dar al-Sadir, 1988),174.

⁸ Ahmad ibn ‘Abd al-Hālim ibn Taimiyah, *Majmū’ al-Fatāwa*, vol 3 (Kairo:Dār ‘Abd al-Rahman wa Auladuh, 1398 H), 19.

mendefinisikan bahwa *sharī'ah* adalah:

"*Shari'ah* adalah komitmen dengan perintah ibadah. Memiliki arti juga bahwa *shari'ah* adalah jalan agama."⁹

الشرعية هي ما جاءت به الرسل من عند الله بقصد هداية البشر الى الحق في الاعتقاد والى الخير في السلوك والمعاملة

“*Sharī’ah* yaitu perkara-perkara yang dibawa oleh Rasul yang datang dari sisi Allah untuk tujuan memberi petunjuk manusia kepada kebenaran dalam *i’tiqād* dan kebaikan dalam *sulūk* (akhlak) dan muamalah.”¹⁰

Definisi *maqāṣid shari'ah* belum dikenal oleh ulama generasi klasik, meski dalam kajian tentang hukum dan *istinbāt* hukum telah mengindikasikan terdapat *ibarat al-naṣ* atau kalimat-kalimat yang berkaitan dengan *maqāṣid shari'ah*. Ulama Pada masa klasik belum mendefinisikan secara konkrit dan komprehensif, definisi mereka sebatas mengarah pada makna secara bahasa, dan sebagian fuqaha memandang *maqāṣid* sinonim dengan kata *masālih*. ‘Abd al-Malik al-Jūwayni (w. 478/

¹⁰ Yusūf Ḥamīd al-‘Alīm, *al-Maqāsid al-‘Ammah lil Sharī’ah al-Islāmiyah* (al-Ma’had al-‘Alāmi lil Fikr al-Islāmi, 1994), 54.

sebagai *al-ghardu*, *al-hadaf*, *al-ghayah* yang terdapat dalam shari'ah Islam demi kemaslahatan manusia. Pemaknaan seperti itu bisa diterima secara orisinil dan rasional terhadap konsep *maqāsid shari'ah*.¹⁹

Imam al-Shātibī (w. 790 H) sebagai maestro dalam bidang *maqāsid* yang dikenal dengan ide-ide briliannya tentang kajian *maqāsid* yang utuh dalam karyanya juga tidak memberikan definisi tentang *maqāsid* meski dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* banyak sekali mengulas ungkapan-ungkapan yang mengarah kepada *maqāsid* seperti, "*takālif shari'ah tarji' ila hifdhi maqāsidiha fī al-khalq wa hadihi al-maqāsid ya ta'ada tsalāsah aqsām ahaduha an takūna ḍaruriyah wa al-stāni an takūna hājiyah, al-tsālis tahsiniyah.*" (Beban-beban shari'ah kembali kepada *maqāsid al-shari'ah* untuk makhluk, *maqāsid* ini tiga macam, *ḍaruriyah, hājiyah, tahsiniyah*). Pada bahasan lainnya ia mengatakan, "*al-shāri' qaṣad bi al-tashrī' iqāmah al-masālih al-ukhrawiyah wa al-dunyawiyah*" (Allah menetapkan hukum untuk tujuan menegakkan kemaslahatan dunia dan akhirat).²⁰

Seiring dengan urgensi *maqāṣid sharī'ah* sebagai pertimbangan *istinbāt*, hukum bahkan ia juga menjadi sumber hukum Islam itu sendiri. Dalam merespon persoalan-persoalan baru di tengah kehidupan yang global dan di era *disrupsi*, maka mendesak bagi ulama era modern untuk

¹⁹ Jaser ‘Audah, *Maqāsid al-Shari’ah dalil lil Mubtadiin*, (Virginia: al-Ma’had al-‘alami lil Fikri al-Islami), 19.

²⁰ Abu Ishāq al-Shātibi, *al-Muwāfaqāt* (Riyād: Dār Ibn ‘Affān Lil Nasr wa al-Tawzi, 1997), 17.

memberikan definisi yang lebih konkrit dan komprehensif. Berikut ini beberapa definisi *maqāṣid* yang diberikan oleh ulama modern:

a. Ibn ‘Āshūr

Ibn ‘Āshūr mendefinisikan *maqāṣid Sharīḥ* dengan klasifikasi dua macam yaitu umum dan khusus.

Definisi *maqāsid shariah ‘āmmah* menurut Ibn ‘Āshūr yaitu:²¹

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع احوال التشريع او
معظمها بحيث لاتختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من الاحكام
الشرعية

“Sejumlah makna dan hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh shāri’ dalam setiap bentuk penetapan hukumNya atau sebagian besarnya”.

Sedangkan definisi *maqāsid shari'ah* khusus adalah:

الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة اولحفظ مصالحهم العامة في تصرفاته الخاصة

“Hal-hal yang dikehendaki *shāri* untuk merealisasikan tujuan- tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum mereka dalam tindakan-tindakan mereka secara khusus”.²²

²¹ Muhammad Tāhir ibn ‘Āshūr, *Maqāsid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Misri, 2001), 82.

²² Ibid., 87.

والاباحات وتسعي الاحكام الجزئية الي تحقيقها في حياة المكلفين افرادا
واسرا وجماعات وامة

“Tujuan-tujuan yang terdapat dalam *nusūs* (teks) berupa perintah-perintah dan larangan-larangan serta *ibahat* (hukum mubah) diterapkan melalui hukum-hukum *juz’i* dalam kehidupan orang *mukallaf* baik individu, keluarga, kelompok dan ummat”.²⁶

f. Ahmad al-Raysūni

الغايات التي وضعت الشريعة لاجل تحقيقها لمصلحة العباد

“Tujuan-tujuan yang dibuat oleh shari’ah untuk mengimplementasikan kemaslahatan manusia”.²⁷

Dari penjelasan ulama era klasik maupun kontemporer yang membincang tentang *maqāṣid* baik yang sudah mendefinisikan atau belum terdapat persamaan persepsi tentang *maqāṣid* bahwa *maqāṣid* dalam persepsi mereka adalah tujuan-tujuan dari shari'ah. Selain itu definisi *maqāṣid* diatas ada yang menggabungkan antara *maqāṣid* dan maslahat seperti definisi al-Qardāwi dan al-Raysūni. Dari penjelasan beberapa ulama dapat disimpulkan bahwa kajian *maqāṣid* berfokus pada perkara:

²⁵ Yūsuf al-‘Ālim, *al-Maqāsid al-‘Āmmah lil Sharī‘ah al-Islāmiyah* (Riyād: al-Dār al-‘Alāmiyah li al-Kitāb al-Islāmi, 1994), 25.

²⁶ Yūsuf al-Qardāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāsid al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Shurūq 2008), 18.

²⁷ Ahmad al-Raisuni, *Nazarīyah al-Maqasid 'Inda al-Shātibī* (Ribāth: Mathba'ah al-Najāh al-Jadīdah al-Dār al-Baydhā, 1999), 32.

Dari berbagai penjelasan ulama klasik dan definisi ulama kontemporer maka *maqāṣid* dapat diartikan dengan pengertian sebagai berikut: *maqāṣid shari'ah* adalah tujuan-tujuan yang dikehendaki oleh Allah dalam membuat shari'ah, dan makna-makna serta hikmah-hikmah yang terkandung dalam setiap ketetapan hukum-hukumnya dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia baik secara individu, keluarga, kelompok dan ummat untuk kehidupan dunia dan akhirat.

Ulama terpolarisasi menjadi dua kelompok dalam menerima dan memahami ajaran Islam khususnya pada bidang *fiqhiyyah* dikenal dua corak aliran. Pertama *madhab* *Zāhiri* yaitu aliran atau faham yang menerima ajaran Islam secara tekstualis (*harfiyah*) menolak untuk

³⁰ al-Rāzi, *al-Mahsūl fī ilm Usūl al-Fiqh*, diedit oleh Taha Jābir al-Ulwāni (Beirut : Muasasah al-Risālah, t,t), 168.

melakukan *ta'fīl al-ahkām*. Kedua, *madhab* diluar *Zāhiri* yaitu mereka yang menerima dan memahami ajaran Islam dengan cara menerima *ta'fīl al-ahkām*, terutama dalam bidang muamalah. Selain *madhab Zāhiri*, umat Islam sepakat bahwa syariah Islam dibangun diatas hikmah, rahmat dan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun akhirat.³¹ Semua pokok-pokok ajaran dan hukum-hukumnya sejalan dengan prinsip-prinsip tersebut yang digali melalui *zawāhir nusus* dan *ta'fīl al-ahkām*.³²

Baik hikmah yang bisa diketahui atau pun yang tidak bisa diketahui. Firman Allah yang berbunyi, ” *wa ma arsalnā ka illa rahmatan lil ‘alāmin*. Berkata al-Qurtubi dalam tafsirnya yang artinya, ” *tidak ada perbedaan dikalangan ulama’ bahwa shari’ah para nabi dimaksudkan untuk kemaslahatan manusia baik agama dan dunia.*” Imam al-Shātibi menafsirkan ayat tersebut dengan tafsiran bahwa perspektif ulama sepakat bahwa *al-shāri’* membuat shari’ah berdasarkan kemaslahatan.³³

Dari paradigma tersebut Ibn al-Qayim memastikan bahwa pondasi dan asas-asas shari'ah adalah hikmah, kemaslahatan bagi manusia baik dunia maupun akhirat. Semua ajarannya mencerminkan adil, rahmat dan maslahat. Semua interpretasi ajaran yang keluar dari adil menuju curang, dari rahmat menuju kesusahan, dari maslahat menuju kerusakan, dari hikmah menuju sia-sia, bukanlah termasuk shari'ah meskipun dibangun

³¹ Ahmad al-Raisuni, *al-Bahts fi Maqāsid al-Sharī'ah Nash'tuhu wa Tatawwuruha wa Mustaqbaluhu*". Makalah dipresentasikan pada seminar tentang *maqāsid shari'ah* diadakan oleh Muasasah al-Furqan li al-Turast al-Islami 88.

³² ‘Abd Allah bin al-Shaykh al-Makhdud bin Bayah, *Mashāhid min al-Maqāsid* (al-Imārat: Masar lil Tiba’ah wa Nashr, 2018), 61.

³³ Muḥammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Farh al-Ansāri al-Khazraji al-Qurtubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*. (Kairo: Dar al-Rayyan, 1999), 233.

³⁴ Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyūb bin Sa'ad al-Jawziyyah al-Dimashqi, *I'lām al-Muwaqī'in* (Misra: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah,tt)

³⁵ Qutb al-Dīn Ahmad bin ‘Abd al-Rahīm bin Wajīh al-Dīn al-Dihlāwī, *Hujjah Allah al-Bāligah* (Kairo: Dar al-Turāst, tt), 132.

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ

“Allah menghendaki kemudahan bagi kalian dan tidak menghendaki kesulitan bagi kalian”.⁴⁰

³⁸ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari kitab al-Isti'dhan* No. 6241.(Beirut: Dar Ibn Kathir, t.t)

⁴⁰ al-Qur'an, 1:185

“Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama kesulitan”.⁴¹

“Allah tidak hendak menyulitkan kamu”⁴²

“Allah hendak memberikan keringanan kepadamu”⁴³

Sebelum menjadi objek kajian disiplin ilmu tersendiri wacana tentang *maqāṣid shari'ah* bukan berarti belum ada pada masa sahabat, secara substansi dan pemikiran mereka telah mengimplementasikan *maqāṣid shari'ah* melalui keputusan ijtihad dan fatwa mereka dan berlangsung hingga generasi *tābi'in* serta ulama sesudahnya.⁴⁵ Proses-proses ijtihad dan fatwa yang berlangsung dalam merespon permasalahan yang dilakukan pada masa sahabat dan *tabi'in* telah berpijak pada *al-ma'āni al-maqāṣidiyah*.⁴⁶ Kemudian Para usuli sesudahnya merespon atas

⁴⁶ Ibid, 54.

Kajian tentang pemikiran *maqāṣid* sebagaimana cabang ilmu-ilmu lainnya, dimulai masa tumbuh, berkembang, hingga menyebar dan melintasi beberapa generasi masa ulama. Dalam kurun waktu yang sangat panjang sejak era pertumbuhan hingga masa perkembangan cabang disiplin ilmu ini telah melahirkan tokoh-tokoh *maqāṣid* beserta karya-karyanya. Diskusi mereka menunjukkan ada dinamika positif dan produktif terjadi antar lintas generasi dan terus berkesinambungan meski pada masa tertentu mengalami stagnasi.⁴⁹ Intensitas perbincangan tentang *maqāṣid* bisa dilacak melalui pikiran-pikirannya serta karya-karya yang diwariskan kepada generasi sesudahnya tidak terbatas pada satu masa saja

⁴⁹ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqasid al-Shari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. (Yogyakarta: LkiS, 2000), 147.

Pada mulanya secara tidak terdefiniskan banyak ulama terdahulu telah banyak dalam kajian akademiknya menuturkan mengenai *maqāṣid shari'ah* dalam karya-karyanya. Kontribusi ulama tentang diskursus *maqāṣid* dapat digambarkan tahapan –tahapan tentang pemikiran *maqāṣid shari'ah* sebagai berikut:

Para pengkaji *maqāṣid al-sharī'ah* tidak bisa dipisahkan dari tema urgensi masalah. Dalam lingkaran komunitas *maqāṣidiyyun* bahwa *mustalahāt masalah* atau *istislāh* awal mulanya diasumsikan bersumber dari ungkapan yang digunakan oleh al-Ghazālī, faktanya mata rantai kata *masalah* atau *istislāh* bisa terlacak sampai ke atas lagi yaitu kepada guru al-Ghazālī yakni Imam Jūwaynī, kemudian kata *masalah* juga digunakan oleh al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār dan pada puncaknya kata *masalah* atau *istislāh* berhenti pada sumber terakhir yaitu Imam al-Kabīr al-Qaffāl.⁶¹

e. Ibn Babawayh al-Qummy (w. 381 H/ 991 M)

Ulama ternama abad ke -4 H bermazhab Shi'ah ini, sebagai orang pertama di kalangan Shi'ah yang membahas tentang *al-maqāsid* dalam bukunya '*Ilal al-Shar'i* (sebab-sebab dibalik tujuan-tujuan shari'ah), meski sebagian peneliti mengklaim bahwa kajian *al-maqāsid* sebelum abad ke 20, hanya terbatas pada kalangan sunni. Namun dalam realitanya tidak demikian Ibn Babawayh al-Qummy ada dalam komunitas shi'ah, karyanya '*Ilal al-Shar'i* menjelaskan mengenai sholat, puasa, haji dan zakat.⁶²

f. Abū Hasan al Amiri (w. 381 H/ 991 M)

Dalam catatan al-Raysūni termasuk ulama yang memiliki pemikiran *maqāsid sharī'ah* adalah Abū Hasan al-Āmiri (w.381 H), dia adalah seorang filosof dan ahli kalam, jika ulama sebelum dia

⁶¹ Ibid., 9.

⁶² Ibid.

g. Al Jūwaini (419- 478 H/ 1028- 1085 M)

⁶³Abu al-Hasan al-‘Amiry, *al-‘Ilām bi Manāqib al-Islam*, t, t...

Tingkatan–tingkatan kebutuhan yang dirumuskan al-Jūwaini dalam kitab *al-Burhān* kemudian diklasifikasi menjadi dua bagian antara perkara

⁶⁶ Ibid. ,23.

h. Imam al-Ghazālī (450- 505 H/ 1058/ 1111 M)

⁶⁸ Muhammad Sa'ad Ahmad Mas'ud al-Yubi, *Maqāsid al-Shari'ah wa 'Alāqatuha bi al-Adilah al-Shar'iyyah* (Riyad: Dar al-Hijrah li Nasr wa Tawzi,tt), 45.

Al-Ghazālī menyatakan bahwa setiap hukum shari'ah pasti memiliki esensi pembentukannya untuk mewujudkan kebaikan universal bagi manusia dan tidak mungkin menjerumuskan manusia ke dalam jurang kehancuran. Menurutnya maslahat adalah maslahat menurut shari'ah bukan menurut persepsi manusia.⁷¹

i. Al-Amidi (551-631 H/ 1115-1233 M)

⁷⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa fi 'Ilm al-Usul* juz I (Kairo: Matba'ah al-Amiriyah, 1994), 287.

⁷² Saif al-Din al-Amidi, *al-Ihkām fī Usul al-Ahkām*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah) 463.

dibuka, sebaliknya saran yang mengantarkan kepada yang ilegal perlu ditutup.⁷⁸

1. Ibn Taimiyah (661- 768 H/ 1263-1328 M)

Ibn Taimiyah menempatkan ilmu *maqāsid* sebagai tujuan fiqh dalam agama. Kelompok yang mengingkari *maqāsid shari'ah* pada tiap shari'ah dianggap sebagai orang yang telah inkar kepada syariah itu sendiri.⁷⁹ Teori *masālih* banyak digunakan Ibn Taimiyah dalam mentarjih beragam pendapat, serta pencegahan akan hal-hal yang dikhawatirkan dalam bukunya *Sadd al-Dharā'i*,⁸⁰ serta dengan *'Illat* pada suatu hukum sebagaimana dituliskan dalam kitab *Ta'lil al-Ahkām*.⁸¹

m. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (691-751 H/ 1292-1350 M)

Shams al-Din ibn al-Qayyim yang bermadhab Hanbali termasuk orang berkontribusi dalam pengembangan teori *al-maqāsid* melalui kritik yang dilontarkan terhadap praktek *al-hiyālah*. *Al-hiyalah* adalah sesuatu yang dijadikan perantara untuk menghalalkan perkara yang haram. Menurut Ibn al-Qayim, hukum itu tidak bisa berubah dengan cara merubah bentuk dan penggantian namanya.⁸²

⁷⁸ Muhammad Sa'ad bin Ahmad al-Yubi, *Maqāsid al-Shari'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuha bi al-Adillah al-Shari'ah*, (Riyād: Dar al-Hijrah, tt),70.

⁷⁹ Taqi al-Din Abu al-‘Abas Ahmad bin ‘Abd al-Halim Ibn Taimiyah. *Majmū’ Fatawā*. Vol 11 (Beirut: Dar al-Fikr), 354.

⁸⁰ Muhammad Sa'ad bin Ahmad Mas'ud al-Yubi, *Maqāsid al-Shari'ah wa 'Alāqatuha bi al-Adillah al-Shar'iyyah*, (Riyad: Dar al-Hijrah li Nashr wa al-Tawzi', tt), 75,

81 Ibid.

⁸² Shams al-Din Abi Abdillah Muhammad bin ani Bakar bin Ayyub al-Jawziyyah, *ʿIlam al-Muwaqqiʿin*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), 545.

⁸⁵ Muhammad Sa'ad bin Ahmad Mas'ud al-Yubi, *Maqāsid al-Shari'ah wa 'Alaḳātuha bi al-Adillah al-Shar'iyyah*, (Riyad: Dar al-Hijrah li Nashr wa al-Tawzi', tt) 65.

⁸⁶ Ibid, 77.

⁸⁷ Ibid., 108.

2. *Maqāsid* di Era Modern

Pasca era al-Shātibi, nampak kebangkitan ilmu *maqāsid shariah* setelah melewati masa tidur yang panjang hingga abad 15 Hijriyah. Geliat kebangkitan *maqāsid shari'ah* ditandai dengan kehadiran Ibn ‘Āshur (w.

Progesifitas kajian *maqāsid* Ibn ‘Ashur di dalam bukunya terletak pada klasifikasi *maqāsid* menjadi dua macam yaitu: pertama, *maqāsid ‘āmmah*, kedua, *maqāsid khāṣah*. *Maqāsid ‘āmmah* yang mencakup turunan dibawahnya termasuk *fitrah*, *samāhah*, *musāwah* (egaliter) yang menjadi bagian aplikasi dari *maqāsid shari’ah*. Kebebasan berbicara, berpendapat, bertindak dan beragama merupakan bagian dari hak asasi manusia yang harus dilindungi.⁹³ Pengembangan *maqāsid* Ibn ‘Ashur bukan hanya sisi kuantitas saja tetapi juga merangkak pada tingkat kualitas *maqāsid shari’ah*. Sedangkan *maqāsid khāṣah* mencakup bab-bab tertentu dalam bidang fiqh seperti *maqāsid* hukum keluarga, *maqāsid* hukum pidana dan *maqāsid* yang berkaitan dengan pembelanjaan harta.⁹⁴

Di era modern semakin banyak peminat yang intensif mengkaji tentang *maqāsid*, diantara ulama yang banyak menghasilkan karya *maqāsid* adalah ‘Allal al-Fasi (w. 1974 M) dengan karyanya *Maqāsid al-Shari’ah al-Islamiyah wa Makārimuha*, Muhammad Said bin Ahmad bin

⁹⁴ Ibn 'Ashur, *Maqāsid al-Shari'ah al-Islamiyah*, 144.

⁹⁷Ahmad al-Raysuni, *al-Bahts fi Maqasid al-Shari'ah Nashatuhu wa Tatawwaruhu wa Mustaqbaluhu*". Makalah tentang Maqasid Shari'ah pada acara seminar diadakan oleh Miasasah al-Furqan li Turast London . Taggal 1-5 Maret.

⁹⁹ Ibid, 10.

Naş Shar'i menafsirkan dan menentukan *dilālah al-alfāz*, mengetahui makna-maknanya dan perbedaan pada *dilālatnya*.¹⁰⁰

Hal ini dikuatkan oleh Ibn ‘Ashur bahwa *maqāsid* mempunyai peran penting untuk memahami petunjuk-petunjuk kata dan kalimat yang ada dalam al-Qur’an dan al-Sunnah guna mengetahui arti secara bahasa dan penggunaan *shar’i* yang sesuai dengan maksud fiqh.¹⁰¹ Seorang mujtahid sangat membutuhkan wawasan *maqāsid shari’ah* untuk menangkap maksud dari *dilālāh* bahasa dan arti yang dimaksudkan secara *shar’i*.

Demikian juga *maqāsid* punya peran sangat penting untuk harmonisasi antara berpegang teguh dengan *zahir nas* dan substansi yang dimaksudkan oleh ayat. Misal ayat tentang saksi dalam surat al-Baqarah: 282. Dalam ayat tersebut tidak dijelaskan bagaimana karakter atau sifat yang dikehendaki oleh ayat terhadap saksi akan tetapi bisa kita fahami melalui pendekatan *maqāsidī*, bahwa yang dikehendaki adalah sifat adil untuk saksi. Hal ini dikuatkan oleh pendapat al-Ghāzali seandainya pembuat shari'ah tidak mensyaratkan sifat adil

¹⁰¹ Muhammad al-Tahir ibn 'Ashur, *Maqāsid al-Shari'ah al-Islāmiyah* (Kairo: Dar al-Kitab al-Misr, 2011), 183.

2. Peran *Maqāsid* Untuk Melakukan Tarjih.

Proses tarjih *maqāsidi* adalah tarjih yang mendekatkan dari berbagai pendapat dan sejalan dengan *qawā'id kulliyah* dan spirit *tashrīf*, seperti menghilangkan kesulitan dan bahaya, memprioritaskan maslahat yang lebih utama dari pada maslahat yang lebih rendah. Misalkan sahabat menolak hadis ahad karena bertentangan dengan *maqāsid shari'ah* dan kaidah-kaidahnya. Aishah menolak hadis yang artinya, "sesungguhnya mayit akan disiksa sebab tangisan keluarganya

¹⁰³ Ibn 'Āshur, *Maqāsid Shari'ah al-Islāmiyah*, 99.

Istinbāt dilakukan dengan menerapkan berbagai metode seperti *qiyās*, *istihsān*, *istislāh* dan metode-metode lainnya selama sesuai dengan spirit agama, *maqāsid shari'ah* dan prinsip-prinsip dalam kaidah hukum.¹⁰⁶ *Maqāsid shariah* sebagai prasarat dalam ijtihad dikuatkan oleh Imam al-Sūyuthi dalam komentarnya, "*u'tubira maqāsid al-shar'i qiblah al-mujtahdin man tawajjah ila jihah minha asaba al-haq*"¹⁰⁷ (*Maqāsid shariah* sebagai kiblat bagi para mujtahid untuk melakukan proses ijtihad yang benar). Penguasaan tentang pengetahuan hukum shar'i berarti penguasaan tentang *maqāsid shari'ah* yang mencakup *daruriyāt*, *hājiyāt* dan *tahsiniyāt*.

¹⁰⁷ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭy, *al-Radd ‘ala Man Akhlada ila al-Ard wa jahila anna al-Ijtihad fi Kulli ‘Asr Fard* (Al-Iskandariyah: Muasasah Shubban al-Jami’ah, 1984), 182.

Konsiderasi *maqāsid shari'ah* dalam *istinbāt* hukum adalah untuk menggapai hukum yang moderat dan seimbang, menghindari taklid yang berlebihan, fanatik *madhab* dan golongan serta sarana metode pendekatan antara pendapat-pendapat yang berkembang di tengah *madhab* fiqh. Maka mengambil pendapat yang sejalan dengan *maqāsid shari'ah* dan meninggalkan pendapat yang bertentangan dengan *maqāsid shari'ah*.¹⁰⁸

D. Cara Menentukan *Maqāsid Shari'ah*.

Mengkaji dan memahami *maqāsid shari'ah* adalah suatu tuntunan shar'i yang bersumber dari al-Qur'an secara eksplisit maupun implisit dilakukan dalam rangka mengetahui masalah dari setiap hukum yang ditetapkan Allah swt,¹⁰⁹ diantara cara untuk memahami *maqāsid shari'ah* sebagai berikut:

1. Melakukan Analisis Terhadap kata Perintah dan Larangan.

Fokus penelaah ini adalah melakukan analisis terhadap *lafaz al-amr wa al-nahyi* yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadis secara jelas sebelum mengaitkan dengan permasalahan-permasalahan yang lain. Artinya kembali kepada makna perintah dan larangan secara

¹⁰⁸ Ibn Bayah, *Mashāhid min al-Maqāsid*, 67.

¹⁰⁹ Ibn Bayah, *Mashāhid min al-Maqāsid*, 16.

2. Penelaah *'illah al-Amr* (perintah) dan *al-Nahyi* (larangan)

Pemahaman *maqāsid shari'ah* dapat pula dilakukan melalui analisis *illah* hukum yang terdapat dalam al-Quran dan al-Hadis, *illah* hukum ada yang tertulis secara jelas dan ada yang samar. Menurut al-Shātibi jika '*illah* hukum yang tercantum secara *jelas* maka harus mengikuti apa yang tertulis itu, karena dengan mengikuti yang tertulis tujuan hukum dalam perintah dan larangan telah tercapai. Pada cara yang pertama orientasi dan objek permasalahan lebih ditujukan kepada teks-teks yang berkaitan dengan permasalahan ibadah, sedangkan pendekatan *illah* hukum lebih berorientasi yang berkaitan dengan masalah muamalah.

3. Analisis terhadap *al-Sukūt al-Shar'iyah* (sikap diam *al-shar'i* terhadap penetapan suatu hukum).

Cara ketiga ini sangat penting untuk memahami *maqāsid shari'ah* dalam perkembangan hukum Islam karena banyak permasalahan-permasalahan baru yang terus bermunculan yang tidak disebut dalam teks al-Qur'an dan al-Hadis.

Al- sukūt ‘an shar’yyah al-‘amal dalam perspektif al-Shātibi dikelompokkan menjadi dua macam:

- a. *Al-sukūt* sebab tidak ada motif atau pendorong.

Sikap diam *al-shar'i* atau sukut disebabkan tidak ada motif atau faktor yang mendorong *al-shar'i* untuk memberikan ketetapan hukum. Dalam waktu rentang berikutnya

Perbincangan mengenai *maqāsid shari'ah* di era kontemporer ini menemui urgensitas dan relevansinya dengan *fiqh al-nawāzil* atau kasus-kasus kontemporer yang terkait dengan ekonomi, politik, sosial, budaya, pluralisme, multikulturalisme dan negara-bangsa. Dengan menjadikan *maqāsid* sebagai pendekatan terhadap *fiqh nawāzil* seperti kasus-kasus diatas akan mempersepsikan, "*maqāsid-based ijtihad*" sebagai salah satu konsep penting yang dapat memainkan peran krusial yang memberikan legitimasi hukum karena memberikan argumen-argumen hukum yang berpijak rasional, nilai, maslahat yang sesuai konteksnya.

1. Kelompok Pro Independensi *Maqāsid Shari'ah*.

¹¹⁶Tahir Ibn ‘Ashur, *Maqāsid al-Shari’ah al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Nafais, 2001), 90.

Langkah independensi *maqāsid shari'ah*, Ibn 'Āshur mengungkap bentuk fakta kerelatifan kaidah usul yaitu: kaidah usul masih terpola dengan kaidah klasik, kaidah usul terlalu kering dari nilai-nilai *maqāsid shari'ah*, kaidah usul tidak bisa membedakan antara dalil hukum *qat'i dan ḥuḍūri*.¹²² Solusi yang ditawarkan Ibn 'Āshur untuk mengatasi masalah tersebut adalah dengan tiga langkah; (1) rekonstruksi konsep *istinbāt* (2) mendekatkan konsep *maqāsid shari'ah*, (3) melakukan karakterisasi antara dalil yang bersifat *qat'i*

¹²² Ibid , 101.

Kelompok yang menolak independensi *maqāsid shari'ah* dari kajian usul fiqh memberikan beberapa argumentasi, diantaranya Jamāl dalam bukunya *Nahwa Taf'īl Maqāsid al-Shari'ah*, ia menjelaskan beberapa argumen untuk menolak gagasan Tahir Ibn 'Āshur tentang independensi *maqāsid shari'ah*:

Kedua, dengan maraknya kajian *maqāsid shari'ah* karena urgensi dan eksistensinya yang strategis dihadapan para mujtahid sebagai konsiderasi *istnbat* hukum apa kemudian mengikuti jejak, gagasan Tahir ibn Ashur untuk mendeklarasikan *maqāsid syariah* dari usul fiqh. Pernyataan dan dorongan independensi *maqāsid shari'ah* ini

Ketiga, gagasan Ibn ‘Ashur tentang independensi *maqāsid* sebuah ilmu mandiri dimulai dengan konstruksi yang meliputi definisi, unsur, tujuan, objek, metode dan lainnya. Argumentasi Ibn ‘Ashur ini dimentahkan oleh Jamāl al-Dīn ‘Atiyah dalam komentarnya, kebutuhan terhadap aspek *maqāsid* dalam *istinbāt* tidak memerlukan uji filsafat ilmu *maqāsid* semata, namun yang urgen saat ini adalah menjadikan ilmu usul dan *maqāsid* menjadi satu kerangka. Menjadikan masing-masing dari keduanya berdiri sendiri adalah langkah yang salah, yang diperlukan adalah integrasi dari kedua ilmu tersebut.¹²⁶ Hal senada penolakan terhadap wacana independensi *maqāsid shari’ah* dilontarkan oleh Ibn Bayah dalam bukunya “*Mashāhid min al-Maqāsid*”, antara keduanya tidak bisa dipisahkan tetapi diperlukan integrasi antara kedua cabang ilmu tersebut, memisahkan keduanya sama saja dengan memisahkan ruh dari jasad, antara keduanya saling korelasi, *maqāsid shari’ah* tanpa *furū’* berakibat mandul demikian

126 Jamāl al-Dīn ‘Atīyah, *Nahwa Taf‘īl Al-MaqāSid Al-Sharī‘ah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2001), 80.

Usul al-fiqh menempati posisi istimewa dalam pemikiran Hassan Hanafi. Terbukti sebelum menuliskan manifesto pembaharuan tradisi dalam *al-Turath wa al-Tajdid* pada tahun 1980, ia justru sudah menulis dalam disertasinya mengangkat signifikansi usul al-fiqh sebagai metodologi penelitian Islam yang bersifat universal. Tidak heran jika Kazuo Simogaki menempatkan Hanafi sebagai seorang filsuf muslim pada level papan atas.¹³¹

Hassan Hanafi mewarisi intelektual ilmuwan Islam terdahulu, hal ini tampak dalam penguasaan Hanafi terhadap multi disiplin keilmuan Islam sebagaimana ilmuwan terdahulu seperti al-Ghazali, Ibn Rushd, Ibn Taimiyah dan Al-Suyuti. Dalam bidang teologi Hanafi menulis *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, dalam bidang filsafat *Min al-*

¹³¹ Kazuo Simogaki, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Posmodernisme* (Yogyakarta: LkiS, 2004), 3.

Naql ila al-Ibdā'. Dalam bidang tasawwuf karya Hassan Hanafi berupa *Min al-Fanā' ila al-Baqā'*.

2. Usul Fiqh Instrumen Menggapai *Maqāsid Shari'ah*

Dalam persepsi Hanafi, signifikansi usul al-fiqh adalah menjembatani antara teks dan realitas. Usul fiqh digadang mampu memberikan garansi kemaslahatan manusia dengan melakukan pengembangan dan aplikasi metodologi yang valid. Dalam kajian Hanafi tentang usul fiqh memiliki elemen statis dan elemen dinamis. Elemen statis usul fiqh terletak ada pada teks al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber pengetahuan. Sedangkan elemen dinamisnya tersusun dalam perangkat yang telah dirumuskan para *usūli* seperti metode *ijma'*, *qiyas*, *istihsān*, *al-masālih al-mursalah*. Hanafi menyebutnya sebagai penalaran bebas (*istidlāl al-hurr*). Elemen dinamis ini mempunyai kinerja mengubah sumber pengetahuan yang terbatas menjadi pengetahuan yang tak terbatas.¹³²

Epistemologi dalam usul fiqh ada tiga dimensi adalah: kesadaran sejarah, kesadaran teoritis, kesadaran praksis. Dalam kesadaran sejarah menekankan kinerja untuk memastikan otentisitas dan validitas teks dalam tradisi lisan maupun tradisi tulisan. Kesadaran teoritik menghasilkan teori kebahasaan untuk menangkap makna implisit maupun eksplisit sehingga teks mampu berbicara secara

¹³² Hassan Hanafi, *Min al-Nass ila al-Wāqi*, Vol 1, 19.

Elemen terakhir yaitu kesadaran praksis menjadikan makna teks sebagai landasan teoritis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu kepada tujuan akhir dalam kehidupan manusia, yaitu sikap dan tindakan yang dimanifestasikan dalam bentuk macam-macam hukum *taklifi*. Pada level kesadaran praksis kinerja usul fiqh dalam persepsi Hanafi adalah berpretensi menangkap makna awalnya dalam teks. Yang sudah menyejarah dengan muatan subjektifitasnya. Kinerja usul fiqh adalah proses produksi makna yang bisa jadi tidak ditemukan dalam teks pertama.

¹³³ Ibid, 21.

¹³⁴ Kasus naskh bagi Hanafi menunjukkan sistem hukum yang sesuai dengan kesadaran dan pengalaman umat manusia. Menurutny merupakan pertimbangan nilai-nilai empirik sebagaimana menghindari dampakkesulitan,pembebananyang memberatkan, dan mendorong kepada kemudahan. Hanafi, *Min al-Nas ila al-Waqi'*, Vol 1 : 21-22.

Pertama, memiliki komitmen sikap, apa yang akan dibaca dan diambil dari teks, menggali apa yang dimaksudkan ketika teks berbicara. Sebuah interpretasi berperan untuk menentukan sikap dan mengisi kekosongan sebagai solusi atas respon yang dibutuhkan sesuai konteks yang ada. Melalui interpretasi subjektifitas ini Abu Hanifah merumuskan *Istihsān*, sedangkan Al-Shafi'i menolaknya. Tentang subjektifitas bagi Hassan Hanafi bukan mengambil kepentingan penafsir tetapi yang perlu diambil adalah nilai-nilai universalitas yang melampaui relatifitas dan subjektifitas.¹³⁵

¹³⁵ Hassan Hanafi, *Min al-Nass ila al- Wāqi*, II: 546.

Ibn Bayah nama lengkapnya adalah ‘Abdullah bin al-Qādi atau yang populer dengan sebutan al-Sheykh al-Mahfūd bin Muhammad bin Bayah. Ia lahir pada tahun 1345 H / 1935 M. Di kota Tamdigah di sebelah timur negara Muritania. Sejak usia dini ia telah menerima pendidikan dan tradisi dalam lingkungan yang religi dan keluarga yang punya *ghirah* keilmuan yang tinggi, berada dalam lingkungan yang menerapkan nilai *zuhud* dan *wara’*. Sejak masa belia sudah tampak kecerdasan dan kepintarannya yang mengungguli anak-anak sezamannya. Dalam pendidikann ia bukan hanya menguasai cabang ilmu tertentu tetapi Ibn Bayah mampu menguasai *al-ulūm al-shari’yyah* (cabang-cabang ilmu shari’ah) dengan keunggulan yang jauh melebihi teman sejawatnya. Guru pertama adalah orang tuanya sendiri yaitu Shaykh Mahfūd yang populer sebagai Qādi. Termasuk orang yang berjasa dalam membentuk intelektualnya yaitu Muhammad Salin bin Shain yang mengajarnya tentang bahasa Arab, dan Shain bin Bayah al-Sālik yang mengajari

Selain produktif menulis karya-karya ilmiah dalam berbagai disiplin keilmuan, Ibn Bayah juga menunjukkan bobot kualitas karyanya dengan ulasan yang komprehensif dengan melihat fenomena kontemporer dari berbagai sudut pandang perangkat ilmu dan metode yang dikuasainya, mulai penguasaan *turāth* Islami ditambah penguasaan fiqh lintas *madhab* dan *ulūm al-shar'īyyah* lainnya. Penguasaan yang mumpuni sebagai modal berharga dan utama sehingga memudahkan baginya memberikan

berijtihad secara akurat dan berargumen logis, rasional untuk memberikan solusi hukum terhadap perkara-perkara kontemporer yang kadang luput landasan *yuridisnya* di tangan para *fugaha* dan lembaga fiqh.¹⁴⁹

Ibn Bayah termasuk pakar *maqāṣidiyyun* yang terkemuka di era sekarang. Kepakarannya dalam bidang *maqāṣid shari'ah* bisa dilihat dari jejak aktifitas intelektualnya baik jabatan-jabatan yang ia duduki atau forum-forum ilmiah yang ia sampaikan dalam berbagai forum baik level nasional maupun internasional. Fatwa-fatwanya yang konstruktif terhadap isu-isu kontemporer dilatari dengan kepakarannya dalam bidang *maqāṣid shari'ah*. Ide-ide brilian mengenai *maqāṣid* sebagai paradigma *istinbat* hukum Islam dituangkan dalam karya-karyanya yang telah ia tulis seperti buku yang berjudul '*Alāqah Maqāṣid al-Sharī'ah bi Usūl al-Fiqh*,¹⁵⁰ '*Amāly al-Dilālāt wa Majāly al-Ikhtilāfāt*,¹⁵¹ *Mashāhid min al-Maqāṣid*,¹⁵² *Tanbīh al-Marāji 'ala Ta'sīl Fiqh al-Wāqi*,¹⁵³ *Sadd al-Dharā'i wa Tatbiqātuh fi Majāl al-Mu'āmalāt*,¹⁵⁴ *Maqāṣid al-Mu'āmalāt wa Marāsid al-Wāqi'at*.¹⁵⁵ *I'mal sadd al-Darā'i fil al-Waqf. Tanbih al-Maraji 'ala Ta'sil Fiqh al-Waqi*.

¹⁴⁹ Ibid, 75.

¹⁵⁰ Abd Allah bin Bayah, *‘Alāqah Maqāsid al-Shari’ah bi Usūl al-Fiqh* (Jeddah: Dar Minhaj, 2007).

¹⁵¹ Abd Allah bin Bayah, *Amāly al-Dilālat wa Majāly al-Ikhtilāfāt* (Jeddah: Maktabah Makkiyah, 2009).

¹⁵² Abd Allah bin Bayah, *Mashāhid min al-Maqāsid* (Jeddah: Muasasah al-Islam al-Yaum, 2010)

¹⁵³ Abd Allah bin Bayah, *Ithārat Tajdidiyah fī Huqūl al-Usūl* (Jeddah: Dar al-Tajdid, 2014).

¹⁵⁴ Abd Allah bin Bayah, *Tanbih al-Marrāji 'ala Ta'sīl Fiqh al-Wāqi'* (Jeddah: Dar al-Tajdid, 2014).

¹⁵⁵ Abd Allah bin Bayah, *Maqāsid al-Muāmalāt wa Marāsid al-Wāqī'āt* (London: Markaz al-Dirasat Maqāsid al-Shari'ah al-Islāmiyah, 2010)

المعاني الجزئية او الكلية المفهومة من خطاب الشارع ابتداء
اصلية او تابعة وكذلك المرامي والمرامز والحكم والغايات المستنبطة من
الخطاب وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته مدركة للعقول البشرية
متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل او الجملة

“ makna-makna *juz’iyah* atau *kulliyah* yang dipahami dari *khitāb shāri* secara mandiri, baik *asliyah* atau *tab’iah*, demikian juga tujuan-tujuan dan hikmah-hikmah yang merupakan hasil *istinbāt* dari *khitāb* (nusus) atau yang sepadan maknanya yang dikethui oleh akal manusia melalui petunjuk-petunjuk yang beragam berkenaan dengan kemaslatan manusia baik secara terperinci atau global.¹⁵⁷

Konsepsi tentang definisi, urgensi *maqāsid* serta tata kerja *maqāsid* menunjukkan ada indikasi bahwa kajian *maqāsid* Ibn Bayah telah mengembangkan kajian *maqāsid* baik dari segi kuantitas dan kualitas dari apa yang telah dilakukan oleh pakar *maqāsid* sebelumnya. Hal ini

¹⁵⁷ Bin Bayah, *Mashāhid min al-Maqāsid*, 33.

Instrumen yang mencakup empat metodologi *istinbāt* hukum tersebut sangat urgen dalam kajian *maqāsid* karena sebagai poros atau piranti untuk mengungkap *maqāsid shari'ah* sehingga antara usul fiqh dan *maqāsid* tidak bisa dipisahkan.¹⁶⁰ Antara keduanya dipertautkan oleh '*illat*' dan hikmah yang merupakan dasar untuk tercapainya *maqāsid shariah*. Aplikasi menggapai *maqāsidi* bisa dilakukan dengan prosedur *istiqrā'* *nusūs al-shari'ah* untuk mengeluarkan makna *kulli* dan *juz'i*.¹⁶¹ Implementasi *maqāsid juz'iyah* bisa direpresentasikan dengan mekanisme

¹⁶¹ Ibid, 70

Sedangkan implementasi makna *maqāsid kulliyah* atau nilai-nilai universal bisa direpresentasikan melalui mekanisme teori *istihsān*, *istislāh* dan *sadd al-dharā'i*.¹⁶³ Keempat elemen teori tersebut menurut Ibn Bayah yang mencakup konstruksi partikular dan universal merupakan poros mekanisme kinerja *maqāsid* secara riil. *Maqāsid al-shari'ah* senantiasa berafiliasi kepada konstruksi *kulliyah* dan *juz'iyah* dalam merespon problematika kontemporer. Oleh karena itu perlu memperluas kinerja dari empat elemen tersebut berupa piranti *qiyās*, *istihsān*, *istislāh* dan *sadd al-dharā'i*.¹⁶⁴

Istihsān merupakan bagian instrumen penting dalam mengungkap *maqāsid* shari'ah. *Istihsān* didefinisikan sebagai usaha untuk mengabaikan prinsip-prinsip umum dalam suatu *nass* disebabkan faktor *nass* lain yang lebih kuat yang menghendaki untuk ditetapkan suatu hukum. Atau pergeseran dari *qiyās jalli* menuju *qiyās khafi* yang dilakukan seorang mujtahid karena *illat* yang terdapat dalam *qiyās jali* tersebut tidak efektif. Sebaliknya justru *qiyās khafi* yang berpengaruh

¹⁶⁴ Ibid, 73

¹⁶⁵ ‘Abd al-Wahāb Khallāf, *‘Ilm Usūl al-Fiqh*, (Jakarta: Al-Majlis Al-A’la Al-Indunisi Li Al-Da’wah Al-Islamiyah, 1972), 72.

¹⁶⁶ Ibn Bayah, *Mashāhid min al-Maqāsid*, 99.

¹⁶⁷Ibn Bayah, *Ithārat Tajdīdiyyah*, 71.

kesulitan. 3) *maslahat* tidak boleh bertentangan dengan dalil shara' yang lebih kuat.¹⁶⁸

Sadd al-dharī'ah menjadi bagian perangkat yang urgen untuk implementasi dan memproduksi *maqāsid sharī'ah*. Secara bahasa didefinisikan sebagai tindakan preventif untuk menutup pintu kerusakan. Secara terminologi diartikan sebagai pergeseran hukum sebab tuntutan realitas yang mendesaknya dengan pertimbangan-pertimbangan yang akan menjadi dampaknya.¹⁶⁹ Pergeseran hukum bisa dalam format preventif terhadap *wasilah* yang akan mengantarkan kerusakan atau berformat sebagai *wasilah* yang akan menuju *maslahat*. Hal ini sepadan dengan definisi yang diberikan oleh Ibn al-Qayim dengan arti segenap sarana yang menuju baik atau jelek.¹⁷⁰ Perluasan untuk memperoleh *maqāsid* melalui teori *sadd al-dhara'i* diperluas dengan teori pembandingnya yaitu *fath al-dhara'i* dengan mengakomodasi segala media yang akan mengantarkan kepada *maslahat*.¹⁷¹

c. Klasifikasi *Maqāsid Sharīah* Perspektif Ibn Bayah.

Para pengkaji *maqāsid* mengklasifikasi *maqāsid al-shariah* dari berbagai sudut pandang sehingga terdapat jenis-jenis *maqāsid* sebagaimana yang telah dilakukan oleh ulama dan generasi sebelum Ibn Bayah. Demikian juga dengan konsep *maqāsid shari'ah* Ibn Bayah tidak terlepas

¹⁶⁸ al-Shatibi, *al-I'tisām* (Kairo; Al-Maktabah Al-Tijariyah Al-Kubra,Tt) vol 2 364.

¹⁶⁹ Ibn Bayah, *Ithārat Tajdīdiyyah*, 71.

¹⁷⁰Ibn Qayim Al-Jawziyah, *I'lam Al-Muwaqqi'in*, vol 3, 147.

¹⁷¹ Muhammad Bakarr Ismail Habib, *Maqāsid Al-Shari'ah Ta'silan Wa Taf'ilan*, 182.

Maqāsid shari'ah 'āmmah yaitu *maqāsid* (tujuan-tujuan) yang ada diseluruh aspek syariah atau sebagian besarnya hendak diimplementasikan shari'ah secara umum yang terwujud dalam ketentuan shari'ah secara umum. Dengan pengertian lain *maqāsid* jenis ini bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan secara umum. Seperti prinsip kemudahan, keadilan, dan kebebasan. Oleh karena itu masalah yang primer yang mencakup kewajiban menjaga agama, jiwa, akal, nasab, harta dan kehormatan masuk *maqāsid* umum ini. *Maqāsid* khusus yaitu beberapa tujuan shari'ah yang ada pada salah satu bab atau bagian dari beberapa bab shari'ah seperti adanya sanksi hukuman dalam pidana bertujuan membuat jera.¹⁷³

Maqāsid sharī'ah partikular yaitu *maqāsid sharī'ah* yang terdapat dalam satu ketentuan hukum tertentu, seperti perintah *ijab qabul* dalam

¹⁷³ Ibid, 54,

Konsensus ulama usul fiqh bersepakat bahwa *maqāsid shari'ah* bertujuan untuk mewujudkan kemaslahtan bagi manusia baik dunia maupun akhirat.¹⁷⁷ Dalam perspektif Ibn Bayah induk dari segala maslahat bersumber dari *maqāsid kubra*. Dilihat dari aspek tingkatannya meliputi yaitu :¹⁷⁸ (1) *ḍaruriyyah* atau maslahat esensial (2) *hājīyah* (maslahat primer) (3) *tahsiniyyat* (maslahat komplementer). Ciri dari

¹⁷⁸ Bin Bayah, *Maqāsid al-Muāmalāt*, 77.

Maslahat yang diwujudkan oleh *maqāsid shari'ah* dengan berbagai tingkatannya merupakan hasil ijtihad ulama setelah melakukan observasi terhadap *nusus Islamiyah*.¹⁸¹ Dengan demikian menurut Ibn Bayah tidak ada pembatasan terhadap *maqāsid shari'ah* kecuali melalui penelitian, baik dari segi cakupannya atau tingkatannya. Pokok-pokok *maqāsid shari'ah* merupakan perkara *ijtihadiyah* jadi tidak terbatas apa yang telah ditetapkan ulama masa klasik tetapi bisa berubah dan berkembang sesuai dengan konteksnya. Oleh karena itu ia mengapresiasi ulama yang telah melakukan pengembangan atau perluasan cakupan dan tingkatan *maqāsid* seperti apa yang telah dilakukan oleh Taha Jābir Ulwānī¹⁸² menurutnya,

¹⁸² Taha Jābir al-‘Alwānī, *Qadāya Islāmiyyah Mu’āshirah Maqāsid al-Sharīfah* (Beirut: Dār al-Hadi, 2001), 83.

Perspektif Ibn Bayah cakupan *maqāsid* yang terdiri *ḍaruriyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyat* merupakan hasil ijtihad ulama klasik setelah melakukan *istiqrāʾ maʿnawī*.¹⁸⁵ Selaras dengan dinamika yang terus

¹⁸⁵ Istiqra', yaitu penelitian secara induktif terhadap teks agama dalam rangka mencari kepastian makna dari *dilalah* teks, upaya tersebut dilakukan dengan proses menghimpun teks-teks yang

keseluruhannya mengandung potensi makna yang sama. Himpunan dari keseluruhan teks inilah yang pada akhirnya memberikan natijah status baru yaitu dilalah qat'iyah. Setiap teks secara individual adalah bersifat zanni setelah dilakukan proses kolaborasi dengan teks-teks lainnya teks tersebut berpotensi menjadi teks yang *qat'i*. Lihat al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 13-14.

Konsep dan implementasi macam-macam *maqāsid* dalam klasifikasi perspektif Ibn Bayah mengenai kinerjanya bisa diilustrasikan seperti contoh *maqāsid* yang terdapat dalam harta. Dalam harta atau *māl* memiliki *maqāsid* (tujuan-tujuan) yaitu *asliyah*, *tab'iyah*, *kulliyah* dan *juz'iyah*. Semua *maqāsid* yang terdapat dalam harta diambil dari dalil-dalil al-Qur'an dan al-Sunnah yaitu *maqāsid* penjagaan, amanah, perputaran. *Maqāsid* yang terdapat dalam *māl* (harta) jika diejawantahkan dalam peringkatnya, maka peringkat yang paling tinggi adalah *maqāsid al-kasb wa ijād al-māl* (*maqāsid* yakni tujuan perintah untuk mencari harta atau *al-kasb*) kemudian *hifd al-māl* (menjaga harta) dari *maqāsid hifd al-māl* ini bercabang beberapa *maqāsid* yaitu *husn al-tadbir* (mengatur harta) *al-idkhar*, dan *al-wastiyah* dalam membelanjakan harta.¹⁸⁸

Setelah memberikan interpretasi dan implementasi tentang macam-macam *maqāsid* diatas selanjutnya Ibn Bayah menegaskan dalam ungkapannya:

“Nuqarrir wujud maqāsīd kubra qatīyyah tsabitah biaksar min dalil fī hukm al-tawatur wa maqasid al-tsanawiyah tsubutuha ka tsubut al-ilal wa maqasid ‘ammah tantashir fī kulli bab min abwab al-shari’ah wa maqasid khassah tahussu baban wahidan au taifah min

¹⁸⁷Ibid, 86.

(kami tegaskan ada *maqāsid kubra* statusnya *qat'i* yang didasari banyak dalil yang sederajat dengan mutawatir dan *maqāsid* der ketetapanannya didasari oleh adanya '*illat*. *Maqāsid 'āmmah* yaitu ersebar dan terdapat pada bab-bab dari shari'ah. *Maqāsid khāssah* yang dikhususkan pada satu bab saja atau tentang hukum tertentu. *Maqāsid juz'iyah* yaitu *maqāsid* yang terdapat pada setiap perintah dan an). *Maqāsid* dalam perspektif Ibn Bayah berjenjang terdapat kat-peringkat dalam kedudukannya dan berurutan sesuai dengan *maqāsid* tersebut.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Ibn Bayah, *Mashāhid min al-Maqāsid*, 90
¹⁹⁰ Ibid., 95.
¹⁹¹ Ibid., 97.

Sedangkan *wasilah* ada dua yaitu: jauh sekali dan dekat sekali, *wasilah* dengan katagori jauh sekali status hukumnya tidak bisa sederajat dengan jenis hukum yang terdapat pada *maqāsid*, sedangkan *wasilah* yang dekat sekali, status hukumnya bisa dianggap sederajat dengan jenis hukum yang terdapat dalam *maqāsid*.¹⁹⁴

d. Kaidah Memahami *Maqāsid* Perspektif Ibn Bayah.¹⁹⁵

- 1) Memastikan terdapat *maqāsid* asli sebagai faktor yang mewujudkan hukum, tanpa memastikan *maqāsid asli* maka tidak bisa melakukan *ta'fīl al-ahkām*. Dan perkara tersebut masuk klasifikasi perkara *ta'abudi*.
- 2) *Maqāsid* yang telah teridentifikasi bersifat jelas dan nyata, terukur, akurat, jika prasarat ini tidak terpenuhi maka tidak bisa melakukan *ta'fīl al-ahkām*.

¹⁹⁵ Ibid, 105.

- e. Metode Mengungkap *Maqāsid Shari'ah*.

Sedangkan Ibn Bayah termasuk ulama *maqāsidīyyun* yang menolak keras independensi *maqāsid* dari ilmu usul fiqh memberikan rumusan metode untuk mengungkap *maqāsid* mengikuti jejak yang sama dengan Ibn ‘Āshur dengan metode *istiqrā’ nusūs al-sharī’ah*. Langkah yang ditempuh Ibn Bayah adalah melakukan polarisasi melalui *istqrā’ al-shari’ah* menjadi dua bagian, pertama, *al-ma’āni al-kulliyah*, kedua, *al-ma’āni al-juz’iyyah*. Argumentasi kuat Ibn Bayah yang menolak keras independensi *maqāsid* dari usul fiqh karena tema-tema yang menjadi fokus kajian usul fiqh merupakan elemen-elemen untuk mengungkap *maqāsid* shari’ah. Berikut metode-metode untuk mengungkap *maqāsid* perspektif Ibn Bayah.¹⁹⁷

- 1) *Maqāsid shari'ah juz'iyah* bisa diperoleh melalui *qiyās al-illat* yaitu dengan menganalogikan perkara cabang yang tidak ada

¹⁹⁷ Ibn Bayah, 'Alāqah al-Maqāsid, 56-59.

- 2) *Maqāsid shari'ah kulliyah* bisa diperoleh dengan penerapan metode *istislāh*, *istihsān* dan *sadd al-dharā'i*.
- 3) Berpaling dari dalil ketetapan khusus karena menyelisihi dalil kaidah umum. Seperti hadis riwayat Aishah ra dan Ibn Umar ra “*Sesungguhnya mayit disiksa sebab tangisan keluarganya.*” Dalil *juz'i* ini bertentangan dengan ketetapan *maqāsid* yang terdapat dalam dalil umum.
- 4) Menjelaskan *mujmal* dengan makna *maqāsid*.
- 5) Berpaling dari *zahir nas* karena ada indikasi *maqāsid*. Maka *maqāsid* menjadi dasar untuk melakukan *ta'wīl*.

Salah satu bentuk metode ijtihad hukum Islam (usul fiqh) adalah *istiqrā' ma'nawī* merupakan istilah baru dalam *istinbāt* hukum Islam pada abad ke 8 melalui pemikiran Imam al-Shātibi. Pengambilan keputusan hukum sebelum teori *maqāsid* yang digagas oleh al-Shatibi

Penalaran analogis yang sering digunakan dalam proses *istinbāt* hukum adalah metode perluasan hukum yang tersurat dalam teks al-Qur'an dan al-Hadis kepada kasus-kasus serupa karena kesamaan *illat (causa legis)* antar kedua kasus tersebut. Implementasi metode ini terdapat kelemahan-kelemahan yang mensertainya, *pertama*, ekspansi hukum Islam dilakukan dengan menganalogikan dua perkara yang levelnya sama-sama partikular (*juz'iyyah*) sehingga sulit untuk mendapatkan kepastian kausa hukum dari kedua kasus tersebut. *Kedua*, titik tolak prosedurnya

Pendekatan *maqāsidi* sebagai metode untuk mengungkap hukum melalui mekanisme kinerja berupa *al-istiqrā al-ma'nawi* adalah upaya mengatasi kelemahan-kelemahan yang terjadi dalam merekonstruksi hukum Islam. Ibn Bayah dalam karyanya "*Maqāsid al-Mu'āmalāt wa al-Marāsid al-Wāqi'āt*" mengatakan bahwa dalam perumusan hukum Islam harus menghindari kesimpulan hukum dari satu teks saja atau dengan dalil tunggal tetapi harus melakukan pemeriksaan keseluruhan dalil-dalil yang berkaitan untuk menyimpulkan suatu hukum dari kandungan teks.²⁰⁰

Bagi Ibn Bayah signifikansi metode *istiqrā'* *ma' nawi* dalam ijtihad hukum ditegaskan dengan mengutip pernyataan al-Shatibi yang menyatakan "bahwa *awāmir wa nawāhi* (perintah-perintah dan larangan-larangan) ditinjau dari aspek penunjukan semantiknya semua sama menempati dalam satu level, yang membedakan makna dalam *awāmir* (perintah-perintah) memiliki arti yang menunjukkan wajib atau sunnah, demikian juga *nawāhi* (larangan-larangan) bisa diartikan yang menunjukkan larangan atau makruh tidak bisa diketahui dari *nas* (*dilālah al-alfāz*) semata. Meski ada sebagian kecil bisa dikenali melalui teks tetapi mayoritasnya tidak bisa

²⁰⁰ Ibn Bayah, *Mashāhid min al-Maqāsid*, 77.

Metode *istiqrā ma'nawī* solusi yang tepat untuk membumikan *maqāsid shari'ah* setelah proses pembacaan dalil yang holistik baik dari aspek semantik atau maknawinya. Keharusan menghindari pembacaan dalil secara parsial yang berakibat akan melahirkan pemaknaan pada level *ẓanni*. Sering kesimpulan hukum karena dilatari pembacaan yang parsial dan menekankan dominasi teks saja tanpa melibatkan *istiqrā ma'nawī* dan dalil-dalil yang relevan dengan tema yang sedang dibahas sehingga kesimpulan hukum tidak sejalan dengan masalah yang lebih besar. Dengan pendekatan *maqāsidī* yang mengarusutamakan *istiqrā ma'nawī* terhadap *al-nusūs al-ahkām* maka akan mendapat dua keutamaan, yaitu: *pertama*, hasil kepastian hukum dan terhindar dari ambiguitas terhadap dalil, *kedua*, kontradiksi antara dalil-dalil dalam hukum.²⁰³

Pendekatan *maqāsidi* menuntut kelaziman sebuah mekanisme kinerja yang berbasis *maqāsidi* yaitu dengan memelihara nilai-nilai *maqāsidi* baik nilai partikular maupun nilai universal. Oleh karena itu

²⁰² Ibid., 85.

²⁰³ al-Shātibi, *al-Muwāfaqāt*, 1:27.

Prosedur *istiqrā' ma'nawī* dalam menghimpun dalil-dalil dan melakukan observasi terhadapnya untuk menilai dari sisi kekuatan dan peringktannya. Tantangan yang dihadapi seorang yuridis dihadapannya adalah *al-adilah al-muta'āridah* maka solusinya melakukan klasifikasi terhadap dalil-dalil untuk dipolarisasi menjadi kategori *kulliyat* (universal) dan *juz'īyyat* (partikular) melalui *istiqrā' nusūs al-shari'ah al-islāmiyah* (metode observasi terhadap teks-teks shari'ah). Makna dalil *kulliyat* adalah akumulasi dari dalil-dalil *juz'īyyat* dan membentuk sebuah asumsi prinsip hukum yang menunjukkan *kulliyat* pula. Sementara dalil *juz'īyyat* adalah dalil jika berdiri sendiri akan memberikan asumsi

²⁰⁵ al-Shātibi, *al-Muwafaqat*, vol 3:6

MAJELIS TARJIH DAN DINAMIKA INTERNAL DI MUHAMMADIYAH

1. Latar belakang pembentukan Majelis Tarjih

1 Sub judul dari bab III ini yang terdiri a. Kedudukan Majelis Tarjih Muhammadiyah, b. Perkembangan Metode Ijtihad dalam Majelis Tarjih telah dibaca dan ditashih oleh Achmad Zuhdi DH dan Syamsuddin sebagai ketua dan anggota Devisi Tarjih dan Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Jawa Timur Periode 2015-2020, Tashih terhadap tulisan ini pada tanggal 30 Juli 2020.

² Achmad Zuhdi, wawancara, 30 Juli 2020.

³ Lihat Almanak Muhammadiyah, 1409 (1988/ 1989), 46.

Kemudian pada kongres ke 17 yang diselenggarakan di Yogyakarta menetapkan keputusan- keputusan berupa Qaidah Tarjih sebagai pedoman dalam bertarjih sekaligus menetapkan struktur kepengurusan Majelis Tarjih periode kongres ke 17. Ketua Majelis Tarjih pertama kali dijabat oleh Mas Mansur melakukan sidang pertama pada tahun 1929 di Solo. Hasil dari sidang tarjih berupa putusan tentang kitab Iman dan Pedoman Salat, dua keputusan tersebut kemudian menjadi keputusan penting dari himpunan putusan tarjih.⁷

⁷ Oman Fathurrahman, *Fatwa-fatwa Majelis Tarjih*, 13.

Secara kualitas dan kuantitas dalam waktu yang relatif singkat lahan

⁸ Ahmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: Ipam, 2002), 67.

¹⁰ Mitsuo Nakamura, *Agama dan Lingkungan Kultural Indonesia*, Kumpulan karangan, terj. M. Darwis (Surakarta: Hapsara, 1983), 33.

Pimpinan pusat Muhammadiyah telah mencanangkan program kaderisasi ulama berupa latihan-latihan dan pendidikan formal.¹² Atas amanat Mukhtar Muhammadiyah XXVI di Padang tahun 1975 telah mendirikan pesantren-

¹² M.T. Arifin, *Muhammadiyah Potret Yang Berubah* (Surakarta: Institut Gelanggang Pemikiran Filsafat Sosial Budaya dan Pendidikan, 1990), 375.

Sebagai sebuah majelis yang bernaung dibawah organisasi Muhammadiyah, Majelis Tarjih memiliki amanat yang besar dan strategis dalam memberikan bimbingan keagamaan di kalangan umat khususnya warga Muhammadiyah. Bentuk tanggung jawab yang dipikul adalah memberikan kepastian hukum terhadap permasalahan-permasalahan yang tengah berkembang di masyarakat. Dalam aspek metodologi hukum, Majelis Tarjih sejak tahun 1935 telah mengusulkan masalah lima kemudian ditanfizkan pada tahun 1964. *Mabādi' Khamsah* (masalah lima) merupakan landasan warga Muhammadiyah dalam per soal-an keagamaan, salah satu isinya memuat metode *qiyas*. Rumusan *qiyas* menjadi titik tolak untuk melandasi aksentuasi keagamaan, intelektual dan pengembangan wawasan keagamaan di Muhammadiyah. Segala pengembangan pemikiran keagamaan dan intelektual serta perumusan metode ijtihad yang dijadikan ijtihad hukum dalam Muhammadiyah harus mencerminkan semangat *Mabādi' Khamsah*.¹⁴

Majelis Tarjih sejak berdiri berorientasi untuk memberikan pedoman dalam faham keagamaan khususnya bagi warga Muhammadiyah, pada periode awal telah menghasilkan keputusan-keputusan beberapa kitab yang menjadi pedoman dalam beragama seperti kitab iman, kitab thaharah, kitab shalat, kitab

¹⁴ Asmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah Aplikasi dan Metodenya* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2012), 11.

2. Fungsi Majelis Tarjih Muhammadiyah.

Masalah Lima (*mabadi khamsah*) sebagai paradigma Muhammadiyah dalam mengembangkan aktifitas keagamaan dan dakwahnya, serta pengembangan pemikiran keagamaan dan metodologinya. Dalam rumusan

¹⁹ Haedar Nashir, *Manhaj Gerakan Muhammadiyah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009), XX.

Majelis Tarjih Muhammadiyah memiliki perang penting dalam melakukan langkah-langkah yang strategis terhadap manhaj tarjih. Pada tahun 1971 dalam keputusan MUNAS tarjih XXVI telah menetapkan Qaidah Tarjih yang menjelaskan tentang fungsi dan wewenang *lajnah* tarjih dalam Muhammadiyah. Adapun fungsi *lajnah* sebagai berikut:²²

- a. Legislasi bidang agama
- b. Pengkajian dan penelitian dan pengembangan pemikiran masalah-masalah keagamaan.
- c. Memberi fatwa di bidang keagamaan.
- d. Menyalurkan perbedaan atau paham dalam bidang keagamaan.

²² Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majelis Tarjih, Qaidah Lajnah Tarjih Muhammadiyah (Yogyakarta : Majelis Tarjih Pusat, 1971), 2.

- Dalam pandangan Fathurrahman Jamil meskipun *lajnah* tarjih dan Majelis Tarjih secara teori memiliki makna yang berbeda tetapi kedua istilah menunjukkan fungsi yang sama dalam Majelis Tarjih.²³

Dalam perspektif sejarah, manhaj *istinbāt* hukum selalu berkembang sesuai dengan persoalan-persoalan yang terus berubah. Hal ini paralel dengan ungkapan bahwa wahyu telah terputus dengan wafatnya nabi saw sedangkan perkara-perkara baru terus berkembang.²⁴ Jika menggali hukum dalam kandungan al-Qur'an dan al-Sunnah tanpa mengembangkan metode *istinbāt*nya hanya bermanhaj "*literal*" terbatas apa yang tersurat dalam teks. Maka hasil hukum yang semata orientasi dominasi teks akan mempersulit implementasi nilai-nilai Islam

²⁴ Al-Sharastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), 1: 210.

1. Manhaj Tarjih (metode ijtihad) Muhammadiyah.

Dalam definisi tarjih diatas menjelaskan dua hal pokok yaitu:

- a. Bahwa tarjih merupakan perbuatan mujtahid dan bukan sifat dari suatu dalil.
- b. Bahwa objek tarjih adalah dalil-dalil yang tampak saling bertentangan untuk diambil yang lebih kuat.

Dalam lingkungan Muhammadiyah pengertian tarjih telah mengalami perluasan dan perkembangan makna. Pada awalnya dalam Majelis Tarjih mengikuti pengertian aslinya yang digunakan dalam ilmu usul fiqh yaitu

²⁷ Al-Rāzi, *al-Mahsūl*, diedit oleh Taha Jābir Fayyad al-Alwāni (Beirut:Muasasah al-Risalah,t.t),V:339.

Manhaj tarjih yang ada dalam Himpunan Putusan Tarjih maupun hasil Munas Tarjih merupakan produk resmi Majelis Tarjih. Sebagai acuan metodologi Majelis Tarjih dalam menjawab persoalan hukum. Putusan penting yang terkait dengan metodologi ijtihad hukum yang pernah ditetapkan oleh Majelis Tarjih yaitu mabadik khamsah yang ditanfidzkan pada tahun 1964, salah satu isinya memuat tentang qiyas. Seiring dengan kompleksitas masalah yang dihadapi Majelis Tarjih terus melakukan langkah-langkah untuk penyempurnaan manhaj

³¹ Ibid., 10.

Adapun hasil rekonstruksi manhaj tarjih yang terkait dengan metodologi ijtihad hukum yang dilakukan pada tahun 1986, yaitu pokok- pokok manhaj tarjih Muhammadiyah yang memuat hal-hal berikut:³²

- ³² Asjmuni Abdurrahman. *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, 18.

³³ Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih*, 56.

1. Masalah yang terdapat dalam dalil-dalil *zanni*.

2. Masalah-masalah yang secara eksplisit tidak terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis.

Paratekstual dalam perspektif Muhammadiyah difungsikan kedudukannya sebagai perangkat pengungkap hukum bukan sumber hukum. Dalam Munas Tarjih XXV tahun 2000 telah melakukan sistematisasi pendekatan dalam menggali hukum.⁴⁰ Implementasi metode pengungkap hukum dijabarkan melalui beberapa hal yaitu, 1. Metode, 2. Pendekatan, 3. Teknik

³⁷ Manhajati Tarjih Muhammadiyah (2014), <https://tarjih.muhammadiyah.or.id/>: diakses tanggal 23 September 2019.

³⁸ Dalam membahas hasil ijtihad para usuli membedakan 2 bidang yaitu: 1. Perkara yang sudah diatur oleh dalil *qat'ī*, para usuli sepakat untuk menerima ketetapan yang didasari dalil *qat'ī*. 2. Perkara yang bersumber dari dalil *zanni*. Dalam hal ini para *usuli* terpolarisasi menjadi dua golongan, yaitu, 1. Kelompok *musawwibat* bahwa setiap mujtahid yang melakukan ijtihad dianggap benar fungsi mujtahid adalah pembuat hukum. Pendukung kelompok ini adalah al-Ghazali, al-Qarafi. 2. kelompok *mukhatti'at* yaitu yang menyatakan hasil ijtihad seseorang tidak mutlak benar, mungkin benar dan bisa salah, bagi golongan ini mujtahid sebagai pengungkap hukum bukan pembuat hukum. Pendukung pendapat ini *Shafi'yyah*, *Hanabilah*. Al-Qarafi, *Sharh Tanqīh al-Fusūl fi Ikhtisār al-Mahsūl fi al-Usūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), 438-439.

³⁹ Djamil, *Metode Ijtihad*, 70.

⁴⁰ Manhaj Tarjih Muhammadiyah, <http://tarjih.muhammadiyah.or.id/>, diakses pada tanggal 23 September 2019.

d. 'Urf diartikan sebagai sesuatu perkara yang tidak asing lagi di tengah-tengah masyarakat karena telah menjadi kebiasaan dan menyatu dengan kehidupan mereka baik berupa perbuatan atau perkataan. Majelis Tarjih menerima 'Urf selama tidak bertentangan dengan dalil shar'i.⁴⁴

a. Tidak Berafiliasi ke Madhab Tertentu.

b. Terbuka

⁴⁶ Syamsul Anwar, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Panitia Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah XXX, 2018).

⁴⁷ M. Amin Abdullah, *Fresh Ijtihad* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018), 59.

⁴⁸ Asjmuni Abdurrahmaan, *Manhaj Tatjih* 18.

Prinsip toleran maksudnya putusan tarjih tidak menganggap dirinya paling benar, sementara yang lain salah. Hal ini sejalan dengan sifat hukum itu sendiri yang bersifat dinamis terutama pada perkara *zanniyat* yang merupakan hasil *ijtihad* para mujtahid.⁵⁰ Setiap teks hukum memiliki konteks yang melingkupinya sehingga hasil keputusan memang *up date* saat itu untuk masa berikutnya harus menyesuaikan dengan konteksnya.⁵¹ Hal ini sejalan dengan kaidah fiqh yang menyatakan, *taghayur al-fatwa bitaghayur al-azminah wa al-amkinah*. (perubahan fatwa sebab ada perubahan masa dan tempat). Keputusan-keputusan Majelis Tarjih yang dihasilkan pada suatu tempat tertentu dan konteks tertentu seiring dengan perjalanan waktu maka tidak terlepas dari revisi terhadap keputusannya.⁵²

Semangat *tajdid* seolah menjadi karakter Majelis Tarjih, hal ini bisa dibaca terhadap langkah Majelis Tarjih selalu melakukan *up grade* terhadap manhaj tarjihnya. Sasaran utama *up grade* tertuju pada jantung Majelis Tarjih yaitu yang terkait dengan metode *istinbāt* hukum. Menilik perjalanan manhaj tarjih melalui dokumen yang terekam terkait dengan *istinbāt* bisa dibaca mulai *mabadik khamsah* 1964, *qaidah tarjih* 1971,

⁵² Ibid., 19.

Dengan memcermati tuntutan-tuntutan perkembangan, kontinuitas dan perubahan dalam realitas kontemporer, Majelis Tarjih tidak pernah berhenti melakukan *up grade* terhadap manhajnya atau paradigma berfikirnya yang berfungsi sebagai pijakan ketetapan-ketetapan hukum melalui proses ijtihad. Dalam rangka mencari kebenaran yang akurat, metodologi dan pendekatan adalah sangat penting dan menentukan arah dan corak fiqh yang akan diputuskan. Oleh karena itu Majelis Tarjih telah melengkapi metode atau pendekatan yang telah ada dengan berbagai

⁵⁵ Keputusan Munas Tarjih XXV Jakarta tahun 2000

Wawasan tajdid yang menjadi karakter manhaj tarjih diharapkan dapat memberikan landasan pijak bagi pengembangan pemikiran Islam Muhammadiyah untuk menyikapi berbagai persoalan dengan lebih kreatif dan inovatif. Pada periode Syamsul Anwar ketua Majelis Tarjih (2000-2005) telah mengembangkan metode tarjih dengan meluaskan landasan pijak yang mencakup nilai tauhid, nilai etik moral dan aspek yuridis. Dalam gagasannya landasan tarjih dibangun diatas dua asumsi pokok, yaitu (1) asumsi integralistik (2) asumsi hirarkis.⁵⁸

Asumsi integralistik yakni suatu asumsi yang memandang adanya proses koraborasi (membandingkan bukti-bukti yang saling membantah satu sama lain) dan saling mendukung guna melahirkan suatu norma. Proses koraborasi untuk mencapai derajat *keqat'ian* dalil. Dengan pandangan

⁵⁶ Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih 3*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018), 159.

⁵⁷ Syamsul Anwar, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, 26-27.

⁵⁸ Ibid. 19.

integralistik ini mengharuskan proses terhadap sumber-sumber dilakukan metode induktif.⁵⁹

Asumsi herarkis yakni suatu anggapan bahwa norma itu berjenjang dari norma yang paling bawah hingga norma paling atas. Jenjang norma itu adalah *al-qiyam al-asāsiyah* (nilai-nilai dasar) baik norma teologis maupun norma etik dan yuristik. Norma dasar ini kemudian memayungi norma dibawahnya yang berupa asas-asas atau *al-usūl al-kulliyah*. Asas ini merupakan konkritisasi dari nilai-nilai dasar. Berikutnya asas-asas ini memayungi norma yang paling bawah, berupa ketentuan-ketentuan *shar'i* yang bersifat *far'i* atau *al-ahkām al-far'iyyah*.⁶⁰

C. Keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah Tentang Masalah Fiqh

1. Hukum Zakat Profesi

a. Definisi Zakat Profesi

Zakat secara bahasa memiliki beberapa arti yaitu *al-namā'*, *al-tahārah*, *al-barakah* dan *al-tazkiyah* yang berarti perkembangan, kebersihan, berkah dan kesucian. Arti zakat lebih dari satu makna juga bisa memiliki arti *al-salāh* atau kebaikan.⁶¹

Zakat secara istilah menurut Yusuf al-Qardāwi adalah sejumlah harta tertentu yang diwajibkan Allah untuk diserahkan kepada orang-orang yang berhak.⁶² Meskipun para ulama mengungkapkan pengertian zakat dengan redaksi yang berbeda namun pada prinsipnya mempunyai

⁵⁹ Syamsul Anwar, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, 29.

⁶⁰ Ibid, 29-31.

⁶¹ Majma' Lughah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasīf* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, vol 1 1972), 396.

⁶² Yusuf al-Qaradāwī, *Fiqh al-Zakāh* (Beirut: Muasasah al-Risālah, 1993), 45.

pengertian yang sama tentang zakat yaitu bagian dari harta dengan persyaratan tertentu yang Allah mewajibkan kepada pemiliknya untuk diserahkan kepada yang berhak menerimanya dengan persyaratan tertentu pula.⁶³

Selanjutnya Yūsuf Qardāwī memberikan definisi zakat profesi dengan pengertian sebagai segala jenis usaha halal yang menghasilkan uang yang relatif banyak dengan cara mudah, karena keahlian, keterampilan atau kecerdasannya seperti dokter dan lainnya.⁶⁴ Sedangkan zakat profesi atau *māl al-mustafad* didefinisikan oleh MUI dengan arti sebagai zakat yang dikenakan pada setiap pekerjaan atau keahlian profesional tertentu baik yang dilakukan sendirian maupun bersama dengan orang atau lembaga lain yang mendatangkan penghasilan uang halal yang memenuhi nisab. Misalnya advokat, dokter, arsitektur dan sejenisnya.⁶⁵

Pada level internasional banyak tokoh ulama yang berpandangan bahwa hukum zakat profesi adalah wajib. Pendapat ini didukung oleh Yusuf al-Qardawi, Syekh Muhammad Abu Zahrah, Shaikh Muhammad al-Ghazali, Abdullah Nasih Ulwan, dan ulama besar yang termasuk pertama kali menyuarakan tentang zakat profesi adalah Abdul Wahab Khalaf berkebangsaan Mesir.⁶⁶ Dari sekian ulama yang menyerukan zakat profesi adalah Yusuf Qardawi yang paling

⁶³ Maima' Lugah al-'Arabiyah, *al-Mu'jam al-Wasit* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, vol 1 1972), 396.

⁶⁴ Yusif al-Qaradawi, *Fiqh al-Zakāh* (Beirut: Muasasah Risālah, 1991), 487.

⁶⁵ Didin Hafidhuddin, *Zakat Dalam Prekonomian Modern* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), 95.

⁶⁶ Ibid, 87.

Sedangkan ulama kontemporer yang menolak zakat profesi seperti Wahbah al-Zuhaili alasannya zakat profesi tidak punya landasan yang kuat dari al-Qur'an dan Hadis karena zakat termasuk rukun Islam sehingga dibutuhkan dalil yang *qat'i* bukan *ijtihādi* atau hasil pemikiran.⁶⁷ Di kalangan ulama Indonesia yang menolak zakat profesi dari kalangan Persatuan Islam yang diwakili oleh Dewan Hisbah. Keputusannya menolak zakat profesi karena alasan zakat termasuk ibadah *mahdah* harus berlandaskan al-Qur'an dan Hadis.⁶⁸

b. Dalil Shar’i Zakat Profesi Perspektif Majelis Tarjih.

⁶⁹ Didin Hafidhudin, *Zakat Dalam Perekonomian Modern* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 47.

Dalam forum tarjih tersebut, Muhammadiyah mengartikan zakat profesi sebagai segala bentuk usaha yang halal dan dapat menghasilkan uang yang relatif banyak dengan cara yang mudah, baik melalui keahlian tertentu atau tidak.⁷⁰ Bentuk usaha tersebut bisa berupa 1) usaha fisik, seperti pegawai dan buruh, 2) usaha pikiran, misalkan konsultan, arsitektur 3) usaha kedudukan atau jabatan, seperti komisi dan tunjangan jabatan 4) usaha modal seperti investasi.

⁷⁰ Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih* (Yogyakarta: Pimpinan Daerah Muhammadiyah Kota Malang, 1995), 97.

c. Keputusan Majelis Tarjih tentang profesi adalah wajib dikenai zakat.

Hal itu dengan didasari *istidlāl* sebagai berikut:

- 1) Dalil–dalil yang bersifat umum yang terdapat dalam surat al-Baqarah: 267 dan surat al-Taubah :103 dan surat al-Dariyat:19.
- 2) Dalam surat al-Baqarah : 267 terdapat kata *mā kasabtum*, kata tersebut bersifat umum dan memang sudah ada *takhsis*nya yaitu hadis Rasulullah saw, akan tetapi kedudukan hukum ‘*ām* dan *khās* adalah sama, maka keumuman itu berlaku sebagaimana adanya tanpa perlu *mukhasis* yang berfaedah untuk menunjukkan dalil zakat profesi, sebagaimana kaidah usul:

ذكر بعض افراد العام الموافق له بحكمه لا يقتضى التخصيص

“ Menyebut bagian satuan dari lafadz *ām* yang sesuai dengan hukumnya tidak menunjukkan *tahsis*. ”⁷²

العام بعد التخصيص حجة في الباقي

“ Lafad ‘ām yang telah ditakhsis tetap dapat dijadikan *hujjah* pada makna yang masih tertinggal.”⁷³

- 3) Zakat adalah ibadah *māliyah ijtīmā'iyah* yang punya tujuan untuk merealisasikan *maqāsid sharī'ah* yaitu keadilan. Fungsi lain dari zakat adalah untuk mensucikan harta dan mempersempit jurang pemisah antara kaum kaya dan kaum

⁷² Saif al- Dīn al-Āmidī, *al-Ihkām fī Usūl al-Ahkām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), 56.

⁷³ Ibid.

d. *Wujūh istidlāl* tentang dalil-dalil Zakat Profesi.

⁷⁴ Asjmuni Abdurrahman, *Memahami Makna Teksual, Kontekstual dan Liberal* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2008), 115.

⁷⁵ Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah, Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammadiyah (Yogyakarta: Pimian Dacrah Muhammadiyah Kota Malang , 1995), 276.

⁷⁶ Syamsul Anwar, "Nilai-Nilai Dasar Zakat Kontemporer Menurut Syamsul Anwar," <https://pusattarijih.uad.ac.id>; diakses tanggal 18 Januari 2000.

Jalan ijtihad terbuka lebar bagi Muhammadiyah terhadap masalah kontemporer seperti zakat profesi karena dalam prinsip-prinsip pedoman Majelis Tarjih menyatakan” *menta’lil* dapat digunakan untuk memahami kandungan dalil-dalil al-Qur’an dan al-Sunnah sepanjang

⁷⁸ Himpunan Putusan Tarjih 3, 159

Majelis Tarjih dengan menggunakan pendekatan *maqāsidī* terhadap zakat profesi dituntut untuk menyusun argumen-argumen yang bisa menegakkan maslahat dari ajaran Islam. Terutama aspek keadilan

⁸¹ Asjmuni abdurrahman, *Manhaj Tarjih*, 15.

Keputusan Majelis Tarjih tentang zakat profesi selanjutnya dikuatkan oleh Syamsul Anwar mengenai dasar-dasar filosofinya. Menurutnya, fiqh zakat dalam Majelis Tarjih dibangun diatas dua landasan, *pertama*, berlandaskan *al-qiyam al-aqidah* atau nilai dasar teologi yang mencakup tentang zakat. *kedua*, *al-istikhlāf*, manusia diutus Allah sebagai wakil untuk mengurus alam semesta termasuk harta benda beserta kewajibannya.. Dalam memandang fiqh zakat

Melalui pendekatan *maqāsidi* terutama yang berkaitan dengan nilai-nilai *maqāsidi* umum seperti nilai tauhid, keadilan, dan maslahah, serta *maqāsidi khāṣah* dari harta seperti *al-tadāwul* (perputaran harta dari kaya ke fakir) lebih relevan dan rasional sebagai landasan *yuridis* dalam menetapkan zakat profesi dari perspektif nilai *maqāsidi shari'ah* tersebut diwajibkan mengeluarkan atas zakat profesi.⁸⁴

dari kaya ke fakir) lebih relevan dan rasional sebagai landasan
 dalam menetapkan zakat profesi dari perspektif nilai *maqāṣid*
 tersebut diwajibkan mengeluarkan atas zakat profesi.⁸⁴

Berbeda pendapat adalah bagian dari fiqh itu sendiri. Seseorang yang belum pernah berbeda pendapat dalam masalah fiqh,

sejatinya ia belum pernah mendalami tentang fiqh,⁸⁵ dan

⁸⁵ Abd al-Aziz al-Shinawi, *al-Almmah al-Arba'ah* (Makkah: Umm al-Qura, 2000), 7.

Kesimpulan ini karena berlandaskan: *Pertama*, ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat umum yang mewajibkan semua jenis harta untuk dikeluarkan zakatnya. *Kedua*, berbagai pendapat ulama terdahulu meskipun dengan istilah yang berbeda-beda, ada yang pakai istilah umum *al-amwāl* dan yang pakai istilah khusus *al-māl al-mustafad*.⁸⁶ *Ketiga*, dari sudut keadilan bagian dari *maqāsid al-āmmah*, penetapan zakat pada setiap harta yang dimiliki, dibandingkan penetapan zakat pada komoditas tertentu yang konvensional seolah menutup mata terhadap masalah yang terdapat dalam properti modern.⁸⁷ Seperti petani tradisional yang sekarang kondisinya kurang beruntung justru diwajibkan zakat terhadap mereka sementara sumber-sumber ekonomi kontemporer dengan mudah menghasilkan laba yang berlipat dan mencapai nisab. *Keempat*, kegiatan penghasilan melalui profesi akan terus berkembang dari waktu ke waktu, penetapan zakat terhadapnya menunjukkan bahwa hukum Islam sangat aspiratif dan responsif terhadap perkembangan zaman.

Seiring perjalanan waktu yang terus bergulir semakin berkembang pula temuan-temuan manusia dalam segala aspek kehidupan. Termasuk yang berkaitan dengan teknologi khususnya di bidang moda transportasi

⁸⁷ Ibid., 98.

Sejak 14 abad yang lalu para jamaah haji pergi ke tanah suci dari segenap penjuru dunia menggunakan transportasi melalui darat dan laut, mereka sebelum sampai ke tanah suci akan memasuki tempat-tempat *mīqāt makāni* yang⁸⁸ telah ditentukan oleh Nabi saw sebagai batas permulaan untuk memulai ibadah haji. Keadaan ini berjalan tanpa ada problem atau polemik tentang pelaksanaan batas *mīqāt makāni* pada tempat-tempat yang telah ditentukan oleh Nabi saw selama seorang masih menggunakan transportasi darat dan laut. Polemik mengemuka tentang masalah *mīqāt makāni* ketika jamaah haji mulai beralih menggunakan transportasi udara atau naik pesawat terbang mendarat langsung menuju di Bandara King Abdul Aziz di Jeddah. Karena hadis-hadis Rasulullah saw konteksnya pada masa itu adalah *mīqāt makāni* yang dikenal sebagai tempat menjadi lalu lintas transportasi kendaraan yang mashur oleh masyarakat saat itu yakni kendaraan darat dan laut. Jadi penunjukan tiga tempat *mīqāt* yang sudah *mashur* dengan perjalanan darat dan laut yang melewati tiga tempat tersebut sebelum sampai ke tanah suci.⁸⁹ Kemudian bagaimana dengan jamaah haji yang naik pesawat sementara pesawatnya

⁸⁹Himpunan Putusan Tarjih 3, 204

Sedangkan kelompok yang berpendapat bahwa membolehkan *mīqāt makāni* di Bandara King Abdul Aziz termasuk mayoritas ulama dari Indonesia yaitu ulama dari Majelis Tarjih Muhammadiyah, MUI, Nahdlatul Ulama dan Kemenag. Pendapat mayoritas ulama Islam di Indonesia yang membolehkan *mīqāt* di Bandara King Abdul Aziz.⁹⁴

⁹³ Khalid ibn Muslih ibn ‘Abd Allah Alu Hamid, *Ikhtiyārāt al-Shaykh ibn Bāz al-Fiqhiyah* (Riyad: Dar al-Fadilah, 2010), 233.

⁹⁴ Departemen Agama RI, *Bimbingan Manasik Haji* (Jakarta: Direktorat Jendral Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji, 2001), 39.

عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال لما فتح هذان المصران اتوا عمر فقالوا يا امير المؤمنين ان رسول الله صلي الله عليه وسلم حد اهل نجد قرنا وهو جور عن طريقتنا وانا اردنا قرنا شق علينا قال فانظروا حدودها من طريقكم فحد لهم دات عرق رواه البخاري

“Dari Nafi’, dari Ibnu ‘Umar r.a ia berkata: ketika telah dibuka dua kota ini (basrah dan kufah) mereka mendatangi ‘Umar dan berkata: wahai Amirul Mukminin, Rasulullah saw telah menetapkan miqat bagi penduduk najd yaitu qarnul manazil, padahal tempat iu sangat jauh dari jalan kami dan jika harus melewati Qarnul manazil, kami merasa kesulitan. Dia (‘Umar) berkata, telitilah tempat yang sejajar dengan qarnul manazil di jalan yang kamu lalui. Maka beliau menetapkan dhatu Irb (sebagai miqat) bagi mereka” (HR al-Bukhari).

Dalam pedoman Majelis Tarjih menetapkan bahwa sumber utama Islam adalah al-Qur'an dan al-Sunnah sedangkan perangkat-perangkat seperti *qiyas*, *istislāh*, *istihsān* dan lainnya berfungsi untuk mengungkap hukum yang terkandung dalam kedua sumber utama tersebut.⁹⁵ Terhadap kasus-kasus kontemporer yang tidak ada legitimasi landasan normatifnya dalam sumber utama ajaran Islam secara *sarih* tidak menuturkannya, metode Majelis Tarjih menggunakan perangkat-perangkat yang berfungsi untuk mengungkap hukum tersebut seperti metode *qiyas*.⁹⁶ Cara menyelesaikan masalah yang dilakukan oleh Majelis Tarjih dalam teori usul fiqh Hassan Hanafi yaitu

⁹⁶ Ibid, 68.

Pendekatan *maqāsidi* terhadap suatu teks hadis tentang *miqāt* adalah untuk memperoleh jiwa hukum atau kemaslahatan yang dimaksudkan perlu pemahaman secara komprehensif terhadap teks hadis tersebut. Membaca teks hadis tentang *miqāt* tidak terlepas dari dua faktor yaitu:⁹⁸ (a) syariah Islam diturunkan dalam kondisi teks-bahasa dan kondisi sosio geografis Arab; (b) syariah Islam pertama kali diturunkan pada umat yang alam pikirannya terbatas. Implikasinya adalah bahwa pengetahuan dan pemahaman pada masa sahabat mengenai suatu objek masalah ketika syariah Islam sangat terbatas utamanya mengenai ilmu pengetahuan saat itu di luar Arab.⁹⁹ Pengenalan terhadap *mawāqit al-hajj* menyesuaikan dengan kondisi pengetahuan mereka sehingga tidak menemukan kesulitan dalam prakteknya.

Wajh istidlāl yang kedua adalah metode *qiyās*. *Qiyās* yang dilakukan ‘Umar ra adalah solusi yang tepat karena ada kesamaan *‘illat*. Namun tidak boleh keluar dari objek masalah, yaitu daratan sebagai area geografis yang ditentukan rasul dan menjadi jalur utama transportasi manusia saat itu. Tidak terlintas dalam pikiran Umar ra saat

⁹⁹ Ibid, 471

3. Ibadah Haji Berulang Kali

¹⁰⁰Ibid, 245.

¹⁰¹Ibid, 245.

Selain itu di hadapan para jamaah haji yang telah menunaikannya berulang kali masih banyak anak yatim yang terlantar, puluhan ribu orang yang nasibnya menjadi tuna wisma karena akibat bencana alam, banyak sekolah yang roboh dan tidak layak untuk belajar, tempat-tempat ibadah yang perlu dibangun lagi akibat bencana, banyak orang kena PHK, banyak rumah tangga yang serba kekurangan baik untuk kebutuhan sehari-hari maupun biaya sekolah anak-anak mereka, lalu bila sebagian mereka tetap ibadah haji berulang kali maka perlu evaluasi bagi orang yang tetap melakukan haji berulang kali tersebut apakah haji yang dilaksanakan kesekian kalinya atas perintah Allah. Dalil mana yang menyuruh kita melaksanakan ibadah haji berulang kali sementara kewajiban-kewajiban agama di sekeliling kita masih segudang dan terlantarkan, apakah haji yang seperti ini mengikuti teladan yang telah dicontohkan oleh nabi.

Muhammadiyah termasuk salah satu Ormas Islam yang cepat merespon terhadap fenomena kasus tersebut yakni masalah sebagian orang yang berulang kali dalam ibadah haji. Melalui Majelis Tarjihnya Muhammadiyah telah mengeluarkan putusan bahwa wajib hukumnya bagi orang yang telah haji mendahulukan orang yang sudah wajib dalam menunaikan ibadah haji tetapi belum berkesempatan menunaikan, dan orang yang telah memiliki finansial dan telah melakukan ibadah haji

hendaknya menerapkan ajaran *al-Maun* untuk berkhidmah dalam pemberdayaan kaum dhuafa.¹⁰²

Seorang muslim yang mampu wajib melaksanakan ibadah haji adalah satu kali saja dalam seumur hidup, sementara untuk haji yang kedua kalinya dan seterusnya adalah sunnat. Hal ini sebagaimana yang telah ditegaskan dalam sabdi Nabi saw sebagai berikut:

عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس ساءل النبي صلى الله عليه وسلم فقال
يا رسول الله الحج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد
فهو تطوع رواه ابو داود وصححه الالباني

“ Dari Ibn ‘Abbas bahwa al-Aqra’ Ibn Habis bertanya kepada Nabi saw di mana ia berkata: Wahai Rasulullah (apakah) haji itu setiap tahun ataukah satu kali, (Rasulullah saw) menjawab: hanya satu kali saja. Barang siapa yang menambah maka itu *tatawu*’ (sunat) [HR. Abu Dawud].”¹⁰³

Wujūh istidlāl dari hadis diatas yakni dalam hadis ditegaskan bahwa menunaikan ibadah haji yang pertama kali adalah wajib¹⁰⁴ sedangkan yang kedua hukumnya sunnat. Dalam era sekarang pelaksanaan haji dari Indonesia menghadapi beberapa problem terbatasnya kuota dan antrian yang sangat panjang hingga puluhan tahun:¹⁰⁵

¹⁰²*Himpunan Putusan Tarjih* 3, 509.

¹⁰³ Abu Dawud, Sunan Abi Dawud (Riyad: Dar al-Salam, 1999), 254.

¹⁰⁴ Dalam kaitan haji wajib Orang yang mampu tidak boleh mendelegasikan kepada orang lain sesuai dengan QS Ali Imran (3): 97. Hal ini sesuai Ijma para ulama. Ibn al-Munzir, *al-Ijma'* (Uni Emirat Arab: Maktabah al-Furqan, 1999), 77.

¹⁰⁵ *Himpunan Putusan Tarjih* 3, 508

- a. Terbatasnya kuota dan peluang untuk naik haji dibandingkan dengan peminat yang berkeinginan untuk melakukannya yang pada saat ini tercermin dalam panjangnya masa tunggu hingga puluhan tahun bahkan dalam kalkulasi hitungan rasional ketika tiba masa tunggu untuk berangkat haji calon jamaah secara fisik kondisi kesehatan sudah berkurang dan sudah tua renta akibat masa tunggu yang sangat lama.
- b. Haji yang kedua kalinya dan seterusnya bagi orang yang telah pernah naik haji. Hal ini berdampak pada tertutupnya peluang bagi orang lain

¹⁰⁷ *Himpunan Putusan Tarjih* 3, 508.

c. Dalam ibadah dikenal pahala *qasīrah* (orientasi pahala yang terbatas untuk dirinya sendiri) dan pahala *mu'tadiyah* yaitu berpahala yang berkesinambungan. Bagi orang yang telah haji dan memiliki harta yang banyak maka sangat dianjurkan untuk melakukan ibadah *mu'tadiyah* berupa membantu fakir miskin dan masyarakat miskin, karena tingkat kemiskinan di Indonesia masih sangat tinggi sekitar 12% dari penduduk Indonesia.

Pendekatan *maqāsidi* adalah berorientasi mengutamakan maslahat yang utama dengan didasari *istiqrāʾ nusūs al-shariʿah* untuk mencermati dalil-dalil yang masuk kategori makna *maqāsidi kulliyah* dan makna

Mengkaji tema tentang rokok tidak akan ada sepinya dari sikap pro kontra mengenai hukumnya. Tema rokok diangkat dalam sampel penelitian ini karena ada dua faktor: *pertama*, tema rokok ini banyak berkaitan dalam demensi kehidupan manusia baik aspek sosial, ekonomi, budaya dan agama. *Kedua*, tema rokok selalu memunculkan kontroversi sejak lama bila dilihat dari aspek hukumnya, para ulama klasik sejak 400 tahun yang lalu sudah mengenal rokok dan sejak itu pula telah terjadi polemik mengenai status hukumnya antara kubu yang pro dan kubu yang

¹¹⁰ Kaidah ke 20 dan 21 , *al-Muta'adi afdal min al-qasir*, *al-Fard afdal min al-Sunnah*, lihat Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuti, *Al- Ashbāh wa Nazāir* (Lubnan: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2012), 220.

Bagi negara dan masyarakat telah mendapatkan manfaat dari industri rokok baik dari sisi ekonomi dan sosial, bagi masyarakat bisa terangkat ekonominya dan mengurangi pengangguran dan negara mendapat cukai dari industri rokok. Dalam penelitian Subiyakto dari (BALITTAS) Badan Penelitian Tanaman Pemanis dan Serat Malang mengatakan tembakau telah menyumbang kepada negara melalui cukai yang dibayarnya sebesar Rp 70 triliun pada tahun 2012.¹¹¹ Bahkan banyak petani hingga angkanya mencapai 6 juta yang menjadikan tumpuan mata pencaharian dari hasil panennya terhadap tanaman

a. Fatwa Muhammadiyah Mengenai Rokok

Muhammadiyah mengeluarkan fatwa haram terhadap hukum rokok melalui Majelis Tarjih dan Tajdid dengan keputusan No.6/SM MTT 111 2010. Dalam keputusan tersebut ada 6 alasan yang mendasari fatwa haram terhadap rokok:¹¹⁴ *pertama*, merokok termasuk kategori perbuatan *khaba'īth* (segala perbuatan yang buruk) yang dilarang dalam al-Qur'an (Q.7: 157). *Kedua*, merokok termasuk perbuatan yang mengarah menjatuhkan diri ke dalam kebinasan dan bahkan perbuatan bunuh diri secara perlahan –lahan, dengan demikian betentangan dengan al-Qur'an (Q.2 195 dan 4:29. *Ketiga*, merokok termasuk perbuatan membahayakan diri dan orang lain karena menimbulkan asap rokok yang bahaya, dalam pandangan dokter dan akademisi asap rokok mengandung zat adiktif yang berbahaya. *Keempat*, perbuatan merokok termasuk kategori perbuatan yang melemahkan dalam beberapa waktu kemudian karena rokok

¹¹⁴ Fatwa Tarjih dan Tajdid Tentang Hukum Rokok, <https://tarjih.muhammadiyah.or.id>; diakses tanggal 22 januari 2020.

Wujūh istidlāl dari dalil-dalil diatas tentang fatwa haram perbuatan merokok yakni metode yang digunakan adalah *bayāni* yaitu dengan pendekatan kebahasaan (semantik) kata *khabā'ith* dalam QS.Al-A'raf :157, bagi Muhammadiyah kata tersebut mencakup di dalamnya adalah rokok, sehingga rokok masuk katagori perbuatan yang dilarang. Perbuatan merokok termasuk katagori perbuatan mubazir dan perbuatan mubazir dilarang oleh al-Qur'an sehingga rokok termasuk yang dilarang oleh al-Qur'an. Orang yang merokok telah melakukan tindakan yang membahayakan dirinya sendiri secara perlahan-lahan dia telah menjatuhkan dirinya ke dalam kebinasaan, hal ini dilarang oleh al-Qur'an dalam Q.2: 195 dan 4:29. Rokok yang mengandung unsur zat adiktif bisa melemahkan dan memabukkan terhadap fisik.

Istinbāt hukum rokok yang ditetapkan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah dengan keputusan bahwa perbuatan merokok adalah haram bagian dari implementasi pendekatan *maqāsidi* karena instrumen-instrumen yang digunakan untuk menghukumi rokok seperti metode *qiyasi*, *istislāhi*, adalah bagian dari instrumen *maqasidi*. Hanya saja bagaimana menguji prosedur dan keakuratan dari implementasi perangkat-perangkat pendekatan *maqāsidi*, apakah masuk level *qat'iyat* atau *zanniyat*. Ketika Majelis Tarjih memutuskan status hukum rokok adalah haram secara mutlak tanpa perincian versi *istinbāt* Muhammadiyah. Hal inilah yang kemudian membuka ruang *ikhtilafāt* dan polemik antara yang pro dan kontra tentang rokok

¹¹⁶ Fatwa Tarjih dan Tajdid Tentang Hukum Rokok

Munāqashah terhadap dalil-dalil tentang fatwa haram rokok yang dikeluarkan Muhammadiyah adalah *pertama*, mengenai kata *khabā'ith*. Dalam teks ayat al-Qur'an ditegaskan bahwa, "*wa yuharrimu 'alaihim al-khabā'ith*",¹¹⁷ mengharamkan apa-apa yang buruk adalah sesuatu yang telah diharamkan seperti bangkai, babi, dan darah. Bagi komunitas anti rokok akan mengambil dalil dengan analogi kepada *khabā'ith*, namun bagi penggemar rokok memandang teks tersebut secara *sarih* tidak menyebutkan tentang rokok. Dari sinilah awal mula perbedaan pendapat karena rokok masuk katagori *umūr ijtihādiyyat*, dalam teks yang mengharamkam *khabā'ith* tidak mencakup kata rokok, sedangkan hukum haram rokok dibangun diatas metode analogi bukan teks *qat'i*. Bagi penggemar rokok akan berargumentasi sebaliknya bahwa merokok merupakan aktifitas yang bisa menimbulkan dampak positif seperti membantu memicu inovasi dan kreatifitas (mendorong munculnya ide-ide baru) dan produktifitas (menulis, berkarya, bekerja) bisa juga instrumen menjalin komunikasi

bukan hanya pada tembakau saja.

¹¹⁹ Ibid.

Kata *financial intermediary* merupakan istilah bank dalam perekonomian modern yang diperankan oleh bank yang berfungsi sebagai lembaga perantara dan penyalur dana antara pihak yang berkelebihan dana dengan pihak yang berkekurangan. Dengan ungkapan lain pada prinsipnya bank adalah menerima simpanan dan menyalurkan pinjaman.

Transaksi yang berlangsung di Bank merupakan kerja sama antara pihak bank dan masyarakat, yang telah membuahkan suatu kerja sama tolong menolong dan menumbuhkan kekuatan untuk menunjang ekonomi serta pertumbuhan ekonomi. Dalam kerja sama timbal balik antara bank dan masyarakat, terdapat dua alasan mengapa bank perlu membayar bunga kepada penyimpan dana: pertama, dengan menyimpan uangnya di bank, penabung telah mengorbankan kesempatan atas keuntungan yang diperoleh dari pemakaian dana itu andaikan ia menggunakannya. Kedua, penabung yang telah menyimpan uangnya di Bank ia telah mengorbankan kesempatan pemakaian dana untuk keperluan konsumsi. Ketiga, faktor inflasi termasuk yang menjadi pertimbangan perlunya imbalan kepada penabung.¹²³

¹²³ Sumitro Djojohadikusumo, *Perkembangan Pemikiran Ekonomi: Dasar Teori dalam Ekonomi Umum* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), 88.

Pendapat ulama tentang bunga bank konvensional apakah termasuk riba, dalam hal ini pendapat mereka terpolarisasi menjadi dua kelompok karena bersumber dari para mufasir yang menginterpretasikan ayat riba tidak seragam. Satu kelompok mufasir menginterpretasikan ayat riba bahwa semua jenis riba terlarang baik yang berlipat ganda (*riba nashi'ah*) maupun riba yang sedikit (*riba fadl*). Pendapat ini dipelopori oleh mufasir al-Jasās,¹²⁶ al-Qurtubi,¹²⁷ al-Shaukāni¹²⁸ dan Sayyid Qutb.¹²⁹ Kemudian

¹²⁷ Imam Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jāmi' al-Ahkām min al-Qur'an, jilid 11* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 225-238.

Kelompok mufasir lainnya mengartikan bahwa ayat riba hanya tertuju jenis riba *nashi'ah* atau riba *jahiliyah* sedangkan jenis riba *fadl* tidak termasuk yang diharamkan. Argumen kelompok mufasir ini adalah kata *ad'āfan mudā'afan*, kata tersebut yang menentukan praktek riba masuk kategori diharamkan. Pemahaman seperti itu diikuti oleh para mufasir al-Tabari, al-Marāgi dan Rāshid Rida.

¹²⁸ Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Shaukāni, *Fath al-Qadir, juz 1* (Riyad: Maktabah al-Rashid, 2002), 262-267.

Pembahasan bunga bank di lingkungan Muhammadiyah telah dilakukan sejak era Mas Mansur pada tahun 1937, kemudian pada tahun 1968, kajian dengan tema yang sama dibahas lagi di Sidoarjo, keputusan bunga bank yang dibahas pada tahun itu hasilnya tidak jauh beda dengan keputusan sebelumnya tidak ada perkembangan baru tentang status hukum bunga bank. Argumen-argumen yang dibangun tentang bunga bank tetap sama bahwa hegemoni terhadap sistem bank yang telah kuat dan menguasai di tengah-tengah masyarakat dan tidak ada pilihan lain kecuali menerimanya keberadaanya, di satu pihak Majelis Tarjih masih komitmen dengan pandangan awal nya bahwa bunga dengan nominal yang minimal tetap masuk kategori riba. Sikap delematis tentang bunga bank pada tahun 1968 di Sidoarjo, Majelis Tarjih memberikan perbedaan antara bank pemerintah dan bank swasta. Dalam perspektif Majelis Tarjih bahwa kedhaliman terjadi pada bank swasta sehingga bunga bank yang ada pada

bank swasta haram sedangkan pada bank pemerintah tidak ada unsur kedzaliman sehingga bunga bank pemerintah tidak haram.

Ambivalensi yang terjadi pada keputusan Tarjih Muhammadiyah (hukumnya haram tetapi dalam realitanya tidak bisa menghindari dalam bermuamalah) saat itu bisa dimaklumi alasannya karena tidak ada pilihan lain selain menerima bank konvensional.¹³¹ Sekaligus membedakan hukum antara bank konvensional pemerintah dan bank konvensional swasta. Seiring dengan perkembangan bank yang berbasis shari'ah yang telah memfasilitasi untuk bertransaksi secara shari'ah yang menghindarkan riba termasuk bunga bank maka keputusan Majelis Tarjih tentang bunga Bank dengan tegas mengatakan termasuk riba yang harus dihindari.¹³² Dan tidak ada perbedaan hukum antara bank swasta dan bank pemerintah semuanya termasuk haram.

Majelis Tarjih dan Tajdid pada tahun 2006 mengeluarkan fatwa masalah bunga khususnya bunga bank dalam kaitannya dengan advokasi ekonomi shari'ah yang tertuang dalam fatwa Majelis Tarjih No. 08 Tahun 2006, diantara keputusan fatwa tentang bunga bank adalah:¹³³

Bunga (*interest*) adalah riba karena (1) merupakan tambahan atas pokok modal yang dipinjamkan, padahal Allah berfirman, Dan jika kamu bertaubat dari (dari pengambilan riba), maka bagi kamu pokok hartamu;

¹³¹ Djamil, *Metode Tarjih*, 77.

¹³² *Himpunan Putusan Tarjih* 3, 198.

¹³³ *Himpunan Putusan Tarjih* 3, 203

(2) tambahan itu bersifat mengikat dan diperjanjikan, sedangkan yang bersifat sukarela dan tidak diperjanjikan tidak termasuk riba.¹³⁴

Keputusan bunga bank termasuk riba menurut Majelis Tarjih danTajdid dengan merujuk kepada dalil al-Qur'an dan al-Sunnah, kaidah-kaidah *fiqhiyyah*, pendapat para ulama, serta putusan-putusan tarjih pada periode sebelumnya.¹³⁵ Adapun dalil-dalil *naqli* seperti surat *al-Nisa'* (4):4 ayat 160-161, surat *Ali Imran* (3): 130, surat *al-Baqarah* (2): 275 dan 278-279. Dalil dari hadis seperti hadis 'Amir riwayat Abu Dawud:

عن سليمان بن عمرو عن ابيه قال في حجة الوداع يقول الا ان كل
ربا من ربا الجاهلية موضوع لكم رؤس اموالكم لاتظلمون ولا تظلمون
رواه ابو داود

“Dari Sulaiman Ibn ‘amr dari ayahnya ia berkata: saya mendengar rasulullah saw bersabda pada haji wada’: ketahuilah setiap bentuk riba jahiliyah telah dihapus, bagimu pokok hartamu kamu tidak mendalimi dan tidak didalimi.” [Abu Dawud].¹³⁶

Selain dalil *naqli* Majelis Tarjih dan Tajdid untuk menguatkan pendapatnya mengutip beberapa mufasir yang menginterpretasi ayat tentang riba mencakup riba *nasi'ah* dan riba *fadl* seperti ulama tafsir al-Jasās, al-Rāzi, Muhammad Abu Zahrah dan Yusūf al-Qardāwi serta menguatkan hukum bunga bank haram. Dengan merujuk keputusan dan kesepakatan para fakih dalam berbagai hal yang mengharamkan

¹³⁴ Ibid., 198.

¹³⁵ Ibid., 199.

¹³⁶ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, II Bab fi Wa'd al-Riba hadis no. 3334, (Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi' 1414/1994), 117.

Bunga bank yang ada dalam institusi keuangan adalah termasuk fenomena yang baru karena belum ada pada zaman nabi saw sehingga termasuk *umūr ijtihādiyyat*. Dalam mengungkap hukum bunga bank Majelis Tarjih menggunakan pendekatan *bayāni*, yakni dengan cara menggunakan perangkat kinerja *bayāni* berupa menggunakan metode *qiyās*. Rukun *qiyās* ini terdiri dari empat macam yaitu *ashl*, *far'u*, hukum *ashl*, dan *illat*. *Ashl* dalam implementasi *qiyas* ini adalah riba yang telah dijelaskan oleh al-Qur'an dan Hadis. Bunga bank sebagai *far'*. Hukum *asl* adalah hukum haram yang telah ditetapkan al-Qur'an terhadap praktek riba. '*Illat* (alasan) diharamkan riba adalah penghisapan atau kedhaliman, pemerasan terhadap peminjam. Dalam perspektif Majelis Tarjih bahwa '*illat* yang terdapat dalam bunga bank pemerintah ataupun swasta adalah *munāsabah* atau ada kesamaan dengan '*illat* yang terdapat pada riba yang telah diharamkan oleh al-Qur'an. Praktek analogi dari *far'u* (bunga bank)

¹³⁷ Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 209.

¹³⁸ Ibid., 304.

¹³⁹ Rashid Rida, *Tafsir al-Manār Juz 2*, (Kairo: Dar Al Manar, 1376H), 113-114.

pada masa islam, maka turunlah ayat “*wa daru mā bāqiyā min al-riba*”,
(maka tinggalkanlah sisa riba).¹⁴⁰

Pandangan Majelis Tarjih terhadap bunga bank konvensional termasuk riba karena lebih mengutamakan pendekatan *bayāni* mengutamakan tekstualis daripada pendekatan *burhāni* yang mengharuskan analisis konteks sejarah, sosial, ekonomi, dan esensi *zulm*. Perbedaan yang jauh ketika membandingkan praktek riba pra Islam dan praktek bunga di Bank konvensional, kesenjangan yang jauh dalam praktek antara keduanya, meskipun demikian Majelis Tarjih menghukumi bunga bank adalah haram karena mengarusutamakan pendekatan *bayāni* berupa dalil *qiyas* dari pada pendekatan *burhāni* yang memerlukan analisis konteks yang menyeluruh. Implementasi metode *qiyas* antara keduanya ini telah terjadi *qiyas ma' al-fāriq*.

Kepemimpinan wanita baik pemimpin negara, pemerintahan maupun pemimpin dalam jabatan-jabatan lainnya menurut perspektif hukum Islam masalah ini termasuk masalah yang sudah usang bila dilihat perspektif pemikiran masa kini. Hanya saja kontroversi seputar keabsahan

Terlebih ulama kaliber dunia seperti Yusuf Qardawi,¹⁴⁴ Mustafa al-Siba'i¹⁴⁵ adalah termasuk golongan ulama yang melarang wanita menjadi presiden, perdana menteri dan sederajatnya. Adapun golongan kedua adalah termasuk yang membolehkan wanita menjadi presiden, perdana menteri dan yang sederajatnya, ulama kontemporer Indonesia seperti Quraish Shihab¹⁴⁶ yang berpendapat membolehkan, demikian juga ulama dari ormas Muhammadiyah yang diwakili oleh Majelis Tarjih memiliki pendapat membolehkan wanita menjadi pemimpin.¹⁴⁷

Dalil- dalil Majelis Tarjih tentang wanita boleh menjadi pemimpin sebagai berikut:

1. Dalil *naqli* yang terdapat dalam QS.al-Hujurat (49):13, Q.S. al-Nahl (16):97), dari ayat tersebut diketahui maknanya bahwa perempuan dan laki-laki setara derajatnya di hadapan Allah. Dan Q.S. al-Nisa (4): 124), (Q.S. al-Nahl (16): 97) dari ayat tersebut diperoleh makna

¹⁴⁵ Mustafa al-Siba'i, *Wanita diantar hukum Islam dan Perundang-undangan*, Terj, Chadijah Nasution (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 58.

¹⁴⁷ Pimpinan Pusat Majelis Tarjih dan Tajdid, *Adabul Marah Fil Islam* (Yogyakarta:Suara Muhammadiyah), 56.

Wujūh istidlāl dari ayat-ayat diatas yakni dalam ayat-ayat tersebut dijelaskan bahwa dari sebagian laki-laki mukmin dan wanita mukminah adalah mereka saling bekerja sama tolong menolong dan saling membantu *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*, memerintahkan kebajikan dan mencegah kejahatan. Dalam hal ini termasuk soal politik dan ketatanegaraan. Kaum wanita Islam pada suatu saat diperintahkan untuk melakukan dan menggerakan ketatanegaraan. Karena mengenai kemakmuran rakyat dan keamanan negara bukan tanggung jawab laki-laki saja tapi juga mencakup perempuan.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Adabul Mar'ah Fil Islam* (Yogyakarta: Penerbit Suara Muhammadiyah, 2017), 76-81.

Adapun terhadap dalil-dalil yang digunakan kelompok yang melarang terhadap kepemimpinan wanita seperti al-Nisa: 34 dan hadis.

Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada wanita. (HR. Al-Bukhari, al-Nasa'i, al-Tirmidi dan Ahmad).¹⁵¹

2. Pendekatan *Maqāṣidi* terhadap teks-teks tentang Kepemimpinan Wanita

Dalam memahami Hadis diatas yang kan menerangkan bahwa suatu masyarakat tidak akan beru dipimpin oleh seorang wanita, tidak bisa difahami secara te *harfiah* saja karena teks tersebut memiliki konteksnya te Diperlukan pemahaman komprehesif dengan cara p

2. Pendekatan *Maqāṣidi* terhadap teks-teks tentang Kepemimpinan Wanita

Dalam memahami Hadis diatas yang kan menerangkan bahwa suatu masyarakat tidak akan beru dipimpin oleh seorang wanita, tidak bisa difahami secara te *harfiah* saja karena teks tersebut memiliki konteksnya te Diperlukan pemahaman komprehesif dengan cara p

¹⁵¹ Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ismai'il ibn Ibrahim al-Bukhari, *Sahiih al-Bukhārī*, Juz V (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 160.

¹⁵¹ Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ismai'il ibn Ibrahim al-Bukhari, *Sahiih al-Bukhārī*, Juz V (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 160.

Konteks surat *al-Nisa*: 34 turun berkaitan dengan kasus nus, ¹⁵³ tidak berbicara tentang masalah sosial atau kepemimpinan dalam hubungan yang luas antara rakyat dan pemimpin. *Nas* tersebut secara *sarih* tidak berbicara larangan wanita menjadi kepala negara sehingga menggunakan ayat tersebut untuk melarang wanita menjadi kepala negara adalah tidak tepat. Demikian juga juga hadis Abu Bakrah harus dipahami secara komprehensif untuk memperoleh makna yang dikehendaknya dengan mencermati konteks dari teks Hadis tersebut. ¹⁵⁴

Hadis tersebut.¹⁵⁴

Bagi Majelis Tarjih dan Tajdid hadis tersebut dikategorikan sebagai hadis *umūr al-dunyawiyah*. Yang esensinya dari kepemimpinan yang tidak didukung oleh realitas sosial yang sedang berkembang. Sehingga Muhammadiyah memahami hadis tersebut secara *harfiah*. Muhammadiyah mengkritik pemahaman tersebut secara kontekstual tidak terpaku pada teks.

¹⁵⁵ Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Adabul Marah Fil islam*, 77.

Melalui pendekatan *maqasidi* dalam bahasa Hassan Hanafi bukan mencari makna awalnya secara tekstualis tetapi menuju pemahaman kontekstual¹⁵⁶ untuk memperoleh maksud dari esensi kepemimpinan seperti keadilan dan kemaslahatan bagi rakyat. Majelis Tarjih berpendapat tidak adil menggunakan pendekatan tekstual untuk melarang wanita menjadi pemimpin.

Perspektif al-Qur'an tentang air sangat urgen sekali dalam kehidupan, *al-Mā'* (air) tidak hanya sekali disebutkan bahkan sampai 63 kali diulang-ulang dalam al-Qur'an, hal ini menunjukkan karena urgensitasnya dalam kehidupan yang mutlak memerlukan unsur air. Air menjadi kebutuhan pokok, semua makhluk hidup membutuhkam air untuk keberlangsungan hidup termasuk tumbuhan, binatang dan bagi manusia menjadi hak asasi yang harus dipenuhi.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Fikih Air*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016), 39.

Allah menciptakan air sebagai unsur mutlak dalam keberlangsungan kehidupan di muka bumi ini termasuk manusia yang memanfaatkan air dalam aktifitas kehidupan, setidaknya ada beberapa fungsi air yang disebutkan oleh al-Qur'an diantaranya: (1) air berfungsi sebagai sumber kehidupan bagi segala makhluk hidup. Segala sesuatu yang hidup diciptakan Allah dari air, keterangan ini tersebut dalam surat al-Anbiya (21):30, (2) air berfungsi menjadi kebutuhan pokok makhluk hidup, tanpa ada asupan air makhluk hidup akan mati, hal ini terdapat dalam surat al-Nahl (16):10-11, (3) air berfungsi sebagai sarana konservasi tanah, air dapat meningkatkan kualitas tanah dari kering menjadi subur sehingga bermanfaat bagi kehidupan manusia melalui tumbuh-tumbuhan dan buah. Allah menyatakan hal ini dalam surat al-Baqarah (2):164, (4)

¹⁵⁹ Ibid, 15.

a. Fiqh Air Perspektif Muhammadiyah.¹⁶⁰

Upaya pemeliharaan air tidak bisa dilakukan melalui pendekatan ilmu dan teknologi semata, tetapi dibutuhkan kesadaran dari setiap

Fiqh Air dalam perspektif Muhammadiyah dibangun diatas nilai-nilai dasar (*al-qiyam al-asāsiyah*), kemudian nilai dasar ini menjadi landasan bagi penyusunan prinsip universal (*al-usūl al-kulliyah*) dan ketentuan hukum atau rumusan implementatif (*al-ahkām al-far'iyah*). Nilai-nilai dasar mencakup nilai tauhid, syukur dan keadilan sebagai landasan pengelolaan air. Adapun prinsip-prinsip universal yang meliputi sebagai berikut:¹⁶² *pertama*, keterlibatan publik yaitu partisipasi semua elemen masyarakat yang mencakup pengguna, pelaksana kebijaksanaan air, lembaga pemerintah lintas sektor dan lintas wilayah. Keterlibatan publik yang punya tanggung jawab sama ini didasarkan pada Q.S *al-Maidah* 5:2. *Kedua*, penyusunan skala prioritas yaitu pemetaan

¹⁶² Ibid53-45.

Hadis yang menerangkan *lā darara wa lā dirara* dalam konteks fiqh air yang telah digagas Majelis Tarjih internalisasinya yang terjadi di tengah masyarakat seperti orang yang menggali sumur tidak boleh menggali sedalam-dalamnya karena akan mengakibatkan terganggunya suplai air bagi orang lain.¹⁶³ Sementara dalam masalah privatisasi yang sedang terjadi, Majelis Tarjih menyoroti kasus korporat (perusahaan) selain merugikan negara karena ketidak seimbangan kerusakan

b. Keputusan Majelis Tarjih tentang hukum Fiqh Air

Merusak sumber daya air mencakup baik kualitas maupun kuantitas air. Merusak kualitas air yang termasuk katagori haram, antara lain: membuang tinja, sampah, limbah pabrik, limbah tambang (timah, emas, besi, batubara) dan limbah perkebunan ke sungai, danau atau aliran air dan menangkap ikan menggunakan bahan peledak.

¹⁶⁴ Ibid,47.

¹⁶⁵ Ibid, 56.

¹⁶⁶ *Himpunan Putusan Tarjih* 3, 345.

Pesan yang terkandung dalam hadis *lā darara wa lā dirara* memuat nilai-nilai dasar dan prinsip-prinsip universal tidak boleh terjadi perbuatan bahaya dan membahayakan maka Majelis Tarjih dengan menggunakan pendekatan *maqāsidī* yang dijabarkan melalui jenjang norma *al-qiyam al-asāsīyah*, *al-usūl al-kulliyah* dan *al-ahkām al-far'īyyah* serta metode *sadd al-dhari'ah* sebagai landasan pengelolaan air dan melakukan langkah pencegahan dan penanganan terhadap krisis air. Seperti keputusan haram merusak kualitas air contoh membuang tinja, limbah pabrik, limbah tambang. Merusak dengan katagori kuantitas air seperti penebangan pohon secara liar, industrialisasi dan privatisasi dan mengeksploitasi kebutuhan air untuk publik.

Di kalangan umat muslim telah berkembang beraneka ragam jenisnya seni rupa, seni pahat, seni suara dan seni sastra. Khusus seni sastra telah mendapatkan tempat yang telah diapresiasi sejak lama. Rasulullah saw pernah menganjurkan memainkan rebana untuk memeriahkan pesta perkawinan agar menjadi semarak.

¹⁷⁴ Ibid. 125.

Pendekatan seni perspektif Muhammadiyah tidak statis seiring dengan dinamika perubahan situasi dan kondisi umat Islam yang dihadapinya. Sehingga produk fatwa terhadap seni dan manhaj tarjihnya mengalami evolusi metode *istinbāt* dalam manhaj tarjihnya.¹⁷⁶ Jika pada masa awal dalam Majelis Tarjih Muhammadiyah memilih pendekatan yang sangat tekstual terhadap seni dan tradisi budaya lokal. Segala sesuatu yang datang dari luar yang tidak dikenal dalam teks Islam maka lebih mudah diklasifikasi termasuk TBC (takhayul, bid'ah, churafat) tanpa memilah dan mendalami substansi yang sejatinya adalah masalah.¹⁷⁷ Sikap tekstual dalam Majelis Tarjih Muhammadiyah bisa dibaca dalam salah satu keputusannya tentang seni rupa (foto KH.Ahmad Dahlan) tidak boleh dipajang. Alasan-alasan yang dikemukakan semata mata teks Hadis tentang larangan.¹⁷⁸ ..

¹⁷⁸Himpunan Putusan Tarjih, 3, X

Berdasarkan pandangan Muhammadiyah di Munas ke-27 di Malang (1424 H/2010 M) tentang keputusan hukum seni sesuai dengan ragam jenisnya sebagai berikut:¹⁸¹

¹⁷⁹ Jalāl al-Din ‘Abd al-Rahman bin Abi Bakar al-Suyūti, *al-Ashbāh wa al-Nazāir* (Libnan: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2012), 132.

¹⁸¹ *Himpunan Putusan Tarjih* 3, 163-165.

2) Seni Suara dan pertunjukan / tari adalah pada dasarnya boleh asalkan dilakukan dengan cara dan tujuan yang dibenarkan oleh agama. Dalil dari jenis seni adalah asas umum ajaran agama tentang muamalah yang masuk katagori *umūr dunyawiyah* yang asasnya adalah boleh sampai ada dalil yang melarangnya.

3) Seni bahasa sastra, baik prosa maupun puisi hukumnya boleh. *Wujūh istidlāl* terhadap dalil-dalil yang membolehkan seni. Dalam *istinbāt* hukum tentang seni, Majelis Tarjih menggunakan metode pendekatan *maqāsidī* yaitu pendekatan yang dilandasi dengan *istiqrā' nusus al-shari'ah* untuk memferifikasi tentang perkara seni masuk wilayah muamalah. Ketetapan hukumnya melalui proses *ta'lil al-ahkām, istislāh*.¹⁸³ Melalui *istiqrā' ma'nawī* yang berarti *istinbāt* hukum tidak didasarkan hanya pada satu ayat atau teks hadis tertetu saja, melainkan berdasarkan keseluruhan ayat dan hadis yang darinya ditarik kesimpulan umum tentang suatu

¹⁸³ Ahmad Raysuni, *Al Fikr al Maqāsidi Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu* (Ribāth: Matba'ah al Najah al Jadidah al Dar al Baiyda', 1999), 65.

Pendekatan *maqāsidi* dijabarkan oleh manhaj tarjih melalui pendekatan *bayāni*, *burhāni* dan *irfāni* sebagai elemen untuk pembacaan terhadap seni budaya secara menyeluruh.¹⁸⁷ Dengan menerapkan analisis tekstual (*bayāni*) diharapkan dapat menggali landasan normatif yang berkaitan dengan wacana agama dan keberagaman seni dan budaya. Pendekatan *bayāni* saja tidak cukup karena terkadang tidak ada penjelasan al-Qur'an dan Hadis terkait dengan seni budaya tersebut. Melalui pendekatan *burhāni* Majelis Tarjih melakukan penerapan analisa rasional, analisa konteks historis, dan sosial kemasyarakatan yang terjadi. Dari aspek pendekatan *burhāni* bahwa teks hadis larangan membuat

¹⁸⁷ *Himpunan Putusan Tarjih* 3, 160.

Sejak era reformasi setelah digulirkan kebebasan berekspresi terutama yang berkaitan media pers, dampak langsung yang terburuk dari reformasi adalah menjamurnya pornografi. Dalam berbagai tayangan yang dikonsumsi oleh segenap kalangan tidak hanya orang dewasa saja,

¹⁹¹ Ibid, 160.

Esensinya sama dengan definisi diatas, Munir al-Ba'albaki memberikan definisi tentang pornografi bila terpenuhi beberapa hal. *Pertama*, segala sesuatu yang menyangkut karya seni dalam bentuk apapun yang terlampaui bebas tanpa batas. *Kedua*, tulisan atau gambar cabul. Sesuatu dikategorikan pornografi karena mengeksploitasi cabul atau seksual dalam tulisan atau gambar.¹⁹³ Sedangkan dalam *Oxford Learner's Pocket Dictionary*, pornografi diartikan sebagai buku atau film dan sejenisnya yang menampilkan aktifitas seksual guna membangkitkan gairah seksual.¹⁹⁴

- Salah satu penghormatan dalam Islam adalah adanya bagian-bagian yang terlarang untuk dilihat maupun diperlihatkan kepada orang lain atau apa yang disebut aurat. Para ahli fiqh sepakat tentang kewajibam menutup aurat¹⁹⁷ sebagaimana perspektif Majelis Tarjih tentang kewajiban

¹⁹⁷ Muhammad 'Alī al-Sābūnī, *Tafsīr Ayat al-Ahkām*, Vol 2 (Damaskus: Maktabah al-Ghazālī, 1997), 152.

menutup aurat.¹⁹⁸ Pornografi dan pornoaksi adalah haram dalam perspektif Majelis Tarjih kecuali ada tujuan-tujuan yang diizinkan secara shar'i. Seperti medis, penelitian dan kegiatan ilmiah dan Islam selalu menghramkam segala sesuatu yang mengundang perbuatan haram.¹⁹⁹ Apalagi itu sudah mendekati perbuatan zina, oleh karena itu Majelis Tarjih dalam penanggulangan pornografi dan pornoaksi menggunakann metode *sadd al-dhari'ah*, yakni dengan cara *preventif* dan *repressif* disamping penggunaan dalil-dalil al-Qur'an dan al-Sunnah.²⁰⁰

10. Fikih Anti Korupsi Perspektif Ulama Muhammadiyah

Dalam kajian tentang korupsi ada beberapa definisi mengenai korupsi yang dikemukakan oleh para ahli. Sheykh Husen Alatas mendefinisikan korupsi sebagai pencurian melalui penipuan dalam situasi yang mengkhianati kepercayaan.²⁰¹ Sedangkan Majelis Tarjih dan Tajdid mendefinisikan korupsi dengan pengertian menyalahgunakan kewenangan, jabatan, atau amanah secara melawan hukum untuk memperoleh keuntungan atau manfaat pribadi dan atau kelompok tertentu yang dapat merugikan kepentingan umum.²⁰²

¹⁹⁸*Himpunan Putusan Tarjih* 3, 70.

¹⁹⁹ *Himpunan Putusan Tatjih* 3, 75.

²⁰⁰ Ibid, 73.

201 Husein Alatas, *Korupsi: Sifat, Sebab, Dan Fungsi*, Alih Bahasa Nirwono (Jakarta: LP3ES, 1987), Viii.

²⁰² Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, *Fiqh Anti Korupsi*, 12.

Istilah korupsi merupakan produk modern yang tidak dijumpai padanannya secara tepat dalam fiqh atau hukum Islam. Meski demikian adalah sebuah fakta apabila korupsi merupakan tindakan merugikan dalam transaksi antar manusia sebab khianat, kecurangan dan menipu, kata-kata ini dapat dilacak perbandingannya dalam hukum Islam. Kata yang bisa disandingkan dengan korupsi dalam Islam seperti *gulūl*, dalam perspektif Ibn Qutaibah mengartikan perbuatan khianat karena pengelapan harta sebelum pembagian harta. Orang yang mengambilnya dan disembunyikan dalam hartanya.²⁰³ Jenis-jenis yang termasuk *gulūl* ada beberapa macam seperti: (a) komisi yaitu tindakan yang mengambil sesuatu diluar gajinya yang telah ditetapkan, (b) hadiah yaitu orang mendapatkan sesuatu pemberian karena jabatan yang melekat padanya, (c) penggelapan, (d) pemanfaatan secara tidak sah kekayaan publik, (e) melindungi perbuatan korupsi adalah korupsi, (f) melumpuhkan beroperasinya sistem hukum.²⁰⁴ Dalam fikih Islam selain istilah *gulūl* ada istilah lain yang termasuk kategori korupsi seperti riswah. Al-

²⁰⁴ Himpunan Putusan Tarjih 3,117

b. Pemberantasan Korupsi Perspektif Majelis Tarjih.

1) Jalur Kultural

2) Jalur Pendidikan

²⁰⁵ Al-San'āni, *Subul al-Salām* (Beirut: Dar al-Sadr, t,t) xiv, 323.

²⁰⁶ *Himpunan Putusan Tarjih* 3, 85.

.Dalam perspektif Majelis Tarjih keputusan mengenai korupsi dilandasi dengan pendekatan *maqāsidi* yang dijabarkan melalui metode *bayāni* dan *burhāni*. Metode *bayāni* menjelaskan tentang landasan normatif baik dari al-Qur'an maupun al-Sunnah terkait larangan tindakan korupsi.²⁰⁷ Sedangkan metode *burhāni* penjabaran secara rasional mengenai

KONSIDERASI *MAQĀSĪD SHARĪ'AH* DALAM IJTIHAD HUKUM MAJELIS TARJIH MUHAMMADIYAH.

Diskursus mengenai *maqāsid shari'ah* banyak menarik para pemikir muslim, para akademisi dan praktisi yang berbasis hukum Islam yang tidak beraliran *dekonstruksionis*. Menatap masa depan hukum Islam yang penuh optimis dengan nuansa fleksibilitas, dinamisasi dan revitalisasi terhadap berbagai isu kontemporer besar harapan tumpuannya ada pada pendekatan *maqāsid-shari'ah*.

¹ Ahmad al-Raysuni, *al-Bahts fi Maqāsid al-Shari'ah Nash'atuhu wa Tatawwuruhi wa Mustaqbaluhu*". Seminar tentang *Maqāsid al-Shari'ah* yang diadakan oleh Muasasah al-Furqan li al-Turats di London. Tanggal 1-5 Maret. 2005.

Secara konsepsional dalam Majelis Tarjih bisa diakses langsung instrumen-instrumen sebagai pengungkap *maqāsid shari'ah*. Di mana data-data dan dokumen yang terkait dengan metodologi, pendekatan-pendekatan, dan teknik merupakan faktor-faktor penting sebagai pendukung implementasi *maqāsid shari'ah*. *Mabadik khamsah* merupakan dokumen penting yang pertama kali terkait metodologi ijtihad hukum yang pernah diputuskan Majelis Tarjih. Karena didalamnya memuat *qiyās* merupakan bagian instrumen *maqāsid shari'ah*.⁶ Tema-tema kajian dalam usul fiqh termasuk *qiyas* dan metode lainnya merupakan paratekstual dalam mengungkap *maqāsid shari'ah*.

⁵ Ibn Bayah, *Ithārat Tajdidiyah fī Huqūl al-Uṣūl* .(Dubai: Maktabah al-Imarah al-Muttaḥidah, 2012), 76.

Tema-tema kajian usul fiqh diatas yang telah diadopsi Majelis Tarjih ke dalam manhaj tarjihnya merupakan instrumen yang akan ikut memperluas legetimasi atau landasan yuridis dalam menetapkan hukum terhadap sebuah kasus. Jika sebelumnya manhaj tarjih lebih didominasi teks secara literal terutama periode awal dalam menjangkau *maqāsid* dan sedikit penerapan *qiyas*. Hal ini tercermin dalam produk-produk fiqh yang berorientasi *maqāsid shari'ah* seperti fiqh ketetapan tentang *miqāt* haji, fiqh air, fiqh wanita boleh menjadi pemimpin dan pandangan fiqh Majelis Tarjih tentang hukum haji berulang kali.⁹

⁷ Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, 18.

⁸ Ibid, 17.

⁹ Pendekatan *maqāṣidi* terhadap kasus-kasus kontemporer ada dalam bab III berikut dalil-dalil dan argumentasi dari Majelis Tarjih cari pengambilan dalil terhadap fiqh kontemporer.

Keanekaragaman metode *istinbāt* hukum dan dalil hukum yang telah menjadi putusan Majelis Tarjih mencerminkan bahwa evolusi ijtihad hukum manhaj tarjih selaras dengan mekanisme kerja *maqāsid* shari'ah. Selain itu juga memperkaya dengan melakukan pengembangan dan perluasan terhadap instrumen *maqāsid* sesuai dengan perodesasinya. Mekanisme *maqāsid* yang diawali dengan *istiqrā' nusūs al-shari'ah* berpotensi untuk melahirkan hukum yang berpijak pada pemeriksaan persoalan secara lebih detail.

¹²Manhaj Tarjih Muhammadiyah (2014), <https://tarjihmuhammadiyah.or.id/>: diakses 23 September 2019.

Pasca tahun 1995 manhaj ijtihad yang dikembangkan tidak menitikberatkan pada satu aspek saja yaitu *dilālah al-alfāz*. Tetapi berupaya memoderasi manhaj ijtihadnya dengan aspek lainnya yaitu *dilālah al-ma'āni*. Kedua aspek tersebut keseimbangan antara *dilālah al-alfāz* dan *dilālah al-ma'āni* merupakan instrumen penting untuk menggapai fiqh *maqāsidi*.¹⁴ Mengangkat *dilālah al-ma'āni* dalam manhaj ijtihad Muhammadiyah bisa dicermati terhadap langkah-langkah dalam memperluas instrumen pengungkap hukum melalui pendekatan-pendekatan yang digunakan melibatkan selain *al-ūlum al-shar'iyah* seperti tafsir *al-ijtimā'i al-muā'sir*, sejarah, sosiologi dan antropologi. Ilmu-ilmu

¹⁴ Ibn Bayah, *Tanbih al-Marājī* ‘*ala Ta’sil Fiqh al-Wāqī*’ (al-Imarat al-‘Arabiyah al-Muttahidah: al-Majlis al-Watani lil ‘Ilam, 2018), 45.

Melalui instrumen *maqāsidi, istidlāl al-hurr* yang dijabarkan melalui pendekatan, teknik dan metode untuk mengungkap hukum, Majelis Tarjih berupaya memproduksi makna baru dari teks dan mengesampingkan makna asalnya sebagaimana sebagian ketentuan fiqhnya. Hal ini dilakukan karena bila mempertahankan makna yang tersurat justru akan mempersulit dan memperberat amaliyah Islam dan tidak sejalan dengan *maqāsidi* shari'ah dengan nilai kemudahan dan kemaslahatan.¹⁶

- b. Aspek konten atau fitur-fitur *maqāsīd shari'ah* yang terdapat dalam manhaj tarjih.

Indikator yang terkait konten atau substansi *maqāsid shari'ah* dapat diakses dengan mudah dalam manhaj tarjih melalui fitur-fitur yang selaras dengan *maqāsid shari'ah* seperti maslahat, *al-taysir* dan toleransi.¹⁷

Dasar epistemologi *maqāsid* adalah kemaslahatan tercermin dalam manhaj tarjih Muhammadiyah. Diantara prinsip-prinsip yang urgen manhaj tarjih tersebut ada korelasinya dengan *maqāsid* diantaranya prinsip *ta' lil al-ahkām, al-taysir*, toleran, inklusif.¹⁸ Keempat prinsip tersebut sangat urgen ketika membincang dan menerapkan mekanisme

¹⁶ Contoh pendekatan maqasidi yang mengutamakan makna kontekstual karena sejalan dengan maslahat seperti fiqh tentang miqat, fiqh tentang seni dan fiqh tentang zakat profesi.

¹⁷ Lihat Tahir ibn Ashur, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Kairo: Dar al-Kitab al-Misri, 2011), 78.

¹⁸ Asjmunj Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah Metode dan Aplikasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2012),13-14.

Prinsip *al-taysir*, toleransi dan inklusif adalah bagian inti dari nilai-nilai *maqāsid shari'ah*. Prinsip-prinsip tersebut eksistensinya sebagai *al-qiyam al-asasiyah*. Fungsinya sebagai landasan dasar atau nilai makro yang akan memayungi kaidah-kaidah umum dan kebijakan hukum yang sifatnya lebih implementatif.²²

¹⁹ Ibid.

²⁰ Masalah lima mencakup 1. Masalah Agama 2. Ibadah 3. Sabilillah 4. Urusan Duniawiyah 5. Qiyas. Lihat Haedar Nashir, *Manhaj Gerakan Muhammadiyah Ideologi, Khittah, dan Langkah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009), 41.

²¹ Mabadik Khamsah terdiri dari 1. Agama 2.Ibadah, 3. Sabilillah 4.Umur dunyawiyah 5.Qiyas

Maqāsid shari'ah mengusung maslahat mengharuskan proses *istiqrā' nusūs al-shari'ah* untuk memetakan antara ajaran yang masuk katagori *gair ma'qūlat al-ma'na* dan *ma'qūlat al-ma'na*. Pada bagian terakhir lebih banyak tercermin dalam urusan bagian bab muamalat. Untuk mengungkap maslahat perlu dilakukan ijtihad, metode *qiyas* dan *ria'yat masālih* sebagai metodologi untuk memperoleh *maqāsid-shari'ah* berupa maslahat-maslahat. *Nusūs al-shari'ah* dari al-Qur'an dan al-Sunnah membawa kemaslahatan bagi manusia baik dalam lingkup individu, keluarga maupun bermasyarakat. Terkait maslahat yang diperoleh melalui metode *qiyas* dan *maslahah*, Azhar Basyir memberi catatan bahwa dalam proses ijtihad tidak boleh ada maslahat yang sedang diperjuangkan menabrak *nusūs al-shari'ah* karena kemaslahatan yang terkandung didalamnya adalah maslahat yang sesungguhnya.²⁵

²⁵ Ibid, 48.

Sementara dalam perspektif Asjmuni *al-taysir* adalah pemahaman dan pengamalan agama dengan makna yang luas dan tidak sempit, sehingga mudah mengamalkannya sesuai dengan apa yang diperintahkan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah.²⁷ Muhammadiyah sejak berdiri telah memegang prinsip *taysir*, salah satu implementasi prinsip *al-taysir* adalah pelaksanaan ajaran agama Islam tidak boleh memberatkan sehingga terhadap praktek adat istiadat bagi Muhammadiyah menolaknya karena dianggap menambah *taklif* dan tidak ditemukan landasan yuridisnya. Islam datang membawa *taklif* yang mudah untuk diamalkan kapan dan di mana saja. Demikian juga dalam praktek ibadah *mahdah* masih menurut Asjmuni, Muhammadiyah melalui Majelis Tarjih lebih berpihak pada pilihan *taklif* yang ringan seperti sholat tarawih dengan bilangan sebelas rakaat dengan rincian tiga rakaat darinya sebagai sholat witr. Keputusan tentang pilihan bilangan rakaat ini bagian dari implementasi prinsip *taysir*.²⁸

Konten penting lainnya dalam manhaj tarjih yang selaras dengan *maqāsid* adalah prinsip toleransi, menurut Amin Abdullah ketua Majelis Tarjih periode

²⁶ Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman : Seputar Filsafat Hukum, Politik dan Ekonomi* (Bandung: Mizan, 1993), 145

²⁷ Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih*, 42.

²⁸ Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih*, 49.

Seiring dengan perjalanan waktu dan perkembangan sosial, budaya, politik dan ilmu pengetahuan manusia, metode penafsiran al-Qur'an dan Hadis menjadi niscaya untuk menggapai *maqāsid shari'ah*. Menurut Amin Abdullah ada dua cara memahami *nusū al-shari'ah* yaitu *qiraah taqlidiyah* (tekstual), *qiraah* model ini telah menggiring para pembacanya mengikuti apa saja bagaimana cara pendahulunya membaca dan memaknainya, tidak ada cara baca yang bercorak kritis yang berbeda dari kelompoknya. Sedang corak yang kedua adalah cara baca *tārikhiyah maqāsidiyah* (kontekstual), perspektif Amin Abdullah cara baca yang

³⁰ Ahmad Syafii Maarif, *Kemerdekaan Beragama dan Radikalisme*, Republika, 6 oktober 2015

Berbeda dari pendahulunya seperti Azhar Basyir dan Asjmuni dalam mengungkap *maqāsid shari'ah* terbatas pada instrumen-instrumen metode dalam usul fiqh konvensional. Namun dalam perspektif Amin Abdullah metode menggali hukum untuk menetapkan *maqāsid shari'ah* tidak cukup dengan instrumen metode usul fiqh konvensional tetapi diperlukan dengan konteks sejarah, sosial, budaya dan ekonomi saat al-Qur'an diturunkan, kemudian diinterpretasikan dan dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari. Jalan untuk mengungkap *maqāsid* tidak cukup dengan linguistik semata (kebahasaan) bagi Amin Abdullah memperoleh pemahaman kontekstual (*maqāsid shari'ah*) diperlukan perluasan cakupan instrumen ilmu-ilmu lain seperti ilmu sosial, budaya dan sains modern pada umumnya, yang demikian ini diperlukan untuk menghindari terjebak pada pemaknaan *al-rujū' ila al-Qur'ān wa al-Sunnah* berhenti pada corak tekstualis.³²

³¹ M. Amin Abdullah, *Fresh Ijtihad Manhaj Pemikiran Keislaman Muhammadiyah*, 99

³² Ibid., 96.

Syamsul Anwar yang pernah menjabat ketua Majelis Tarjih dan Tajdid periode (2000-2005) ikut menguatkan dan mensyarah terhadap muatan-muatan *maqāsid shari'ah* yang terkandung dalam pokok-pokok manhaj Majelis Tarjih, dalam perspektifnya daya tarik *maqāsid shari'ah* karena, *pertama*, *maqāsid* bertitik tolak dari norma-norma hukum Islam yang berupa nilai-nilai universal Islam itu sendiri. *Kedua*, pendekatan *maqāsid shari'ah* lebih mencerminkan manhaj orisinil Islam dan bukan merupakan nilai impor dari luar Islam. *Ketiga*, *maqāsid shari'ah* sebagai salah satu konsep penting untuk menyelesaikan isu-isu kontemporer seperti merespon keuangan Islam kontemporer.³⁴

³³ M. Amin Adullah, Memaknai *al-Rujū’ ila al-Qur’an wa al-Sunnah* dalam Fikih Kebenekaan pandangan Islam Indonesia tentang umat, kewarnegaraan, dan kepemimpinan non muslim, ed Wawan Gunawan, Muhammad Abdullah Daraz, Ahmad Fuad Fanani (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), 51.

³⁴ Syamsul Anwar, Konsep *Maqasid Shari'ah* dan Perkembangan Metode Ijtihad dalam Muhammadiyah, makalah disampaikan pada pengajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah Kamis 3-6 Ramadhan 1438 / 1-3 Juni 2017.

Inovasi *maqāsid shari'ah* yang digagas Syamsul akan memberi penguatan terhadap implementasi pokok-pokok manhaj tarjih yang memuat substansi *maqāsid* secara umum. Serta memberikan arahan secara teknis bagaimana mengoperasionalkan berbagai pendekatan-pendekatan yang telah ditetapkan oleh Majelis Tarjih. Seperti pendekatan *ta'lili* dan *istislāhi*. Konstruksi *maqāsid* yang diinovasi oleh Syamsul bisa disimpulkan bahwa secara konseptual nalar fiqh dan metode ijtihad Muhammadiyah mengalami pergerseran corak yang berbeda dari periode sebelumnya karena dalam paradigma baru tentang fiqh dan metode ijtihad didasari dengan tiga norma yang meliputi nilai dasar (*al-qiyam al-asāsiyah*) prinsip-prinsip universal (*al-usūl al-kulliyah*) dan ketentuan hukum praktis (*al-ahkām al-far'iyyah*).³⁶

³⁵ Jalalal-Din ‘Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nazair*, (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2012), 124.

daripada mengakomodasi lewat legitimasi hukum. Gerakan ini berprinsip pada dua pendekatan atau cara yang berbeda, yakni melalui pembatasan sumber elemen statis saja. Hal ini sebab awal Majelis Tarjih sejak tahun 1927 hingga tahun 1949 hanya menerima metode-metode pengungkapan yang tidak menerima metode-metode pengungkapan oleh para *usuli*. Implikasi gerakan tajdid yang dimaksudkan purifikasi yakni segala pemahaman dan interpretasi terhadap teks agama yang *sarih* maka dengan mudah akan terungkap *bid'ah* dan *khurafat*.

daripada mengakomodasi lewat legitimasi hukum. Gerakan ini berprinsip pada dua pendekatan atau cara yang berbeda, yakni melalui pembatasan sumber elemen statis saja. Hal ini sebab awal Majelis Tarjih sejak tahun 1927 hingga tahun 1949 hanya menerima metode-metode pengungkapan yang tidak menerima metode-metode pengungkapan oleh para *usuli*. Implikasi gerakan tajdid yang dimaksudkan purifikasi yakni segala pemahaman dan interpretasi terhadap teks agama yang *sarih* maka dengan mudah akan terungkap *bid'ah* dan *khurafat*.

daripada mengakomodasi lewat legitimasi hukum. Gerakan ini berprinsip pada dua pendekatan atau cara yang berbeda, yakni melalui pembatasan sumber elemen statis saja. Hal ini sebab awal Majelis Tarjih sejak tahun 1927 hingga tahun 1940-an, hanya menerima metode-metode pengungkapan yang tidak menerima metode-metode pengungkapan oleh para *usuli*. Implikasi gerakan tajdid yang demikian ini dimaknai purifikasi yakni segala pemahaman dan interpretasi terhadap teks agama yang *sarih* maka dengan mudah akan terungkap dengan jelas, baik *bid'ah* dan *khurafat*.

Implementasi ijtihad *maqāsidi* dalam penyelesaian *fiqh al-nawāzil* (fiqh kontemporer) dalam Majelis Tarjih tampak telah dipecahkan melalui perspektif pendekatan *maqāsidi* yaitu sebuah asumsi yang dibangun diatas dua landasan asumsi pokok, yaitu (1) asumsi integralistik, dan (2) asumsi hirarkis. Asumsi integralistik yaitu suatu asumsi yang memandang koroborasi dan saling mendukung di antara berbagai elemen sumber untuk memperoleh atau

³⁹ Al-Shatibi, *al-Muwāfaqat*, ed. Abu Ubaidah Mashuri bin Hasan al-Salman (al-Kubar: Dar Ibn ‘Affan li al-Nasr wa al-Tawzi, 1997), 1: 28

Ijtihad *maqāsidi* dalam Majelis Tarjih telah diimplementasikan melalui keputusan-keputusan terhadap fiqh kontemporer seperti fiqh persoalan hukum zakat profesi, *miqāt* jamaah haji di Bandara King Abdul Aziz, ibadah haji berulang kali, fatwa tentang rokok, bunga bank, wanita boleh menjadi pemimpin, fiqh Air, tuntunan seni budaya, pornografi dan pornoaksi dan fiqh anti korupsi.

Dalam masalah zakat profesi Majelis Tarjih melakukan ijtihad hukum tidak hanya menggunakan pendekatan *bayāni* saja (tekstualis) dimana bagi sebagian kelompok justru sebagai senjata untuk menolak zakat profesi. Dengan prinsip untuk menggapai *maqāsid shari'ah*, Majelis Tarjih menyusun metode untuk menegakkan maslahat dalam zakat. Melalui *istiqrā' ma'nawi* dapat dibangun dua landasan, pertama *al-qiyam al-aqidah* yang mencakup tentang

⁴⁰ Syamsul Anwar, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, 54.

2. Pendekatan *Maqāsidi* Dalam Masalah *Miqāt Makāni*.

Pendekatan *maqāsidi* terhadap *miqāt makāni* yang dilakukan Majelis Tarjih dengan instrumen metode *qiyās* sebagaimana yang dicontohkan Umar ra ketika menentukan *Zatu 'Irqin* sebagai *miqāt* bagi penduduk Irak yang menyearahkan dengan *Qarnul Manāzil*. Kasus jamaah haji yang menggunakan pesawat terbang tetapi tidak melewati salah satu *miqāt-miqāt* yang telah ditentukan teks Islam dan ketetapan ulama. Majelis Tarjih menggunakan pendekatan *maqāsidi* dengan memandang *miqāt* termasuk *umūr ijthadiyah* sehingga berlaku mekanisme *ta'līl al-ahkām* atau *ma'qulāt al-ma'na*. Oleh karenaprinsip *maqāsidi* adalah *taysir* dan maslahat menjadi tujuan utama terutama bab muamalat yang masuk kategori *ma'qulāt al-ma'na*. Dalam hal ini Majelis Tarjih mengungkap *maqāsidi* dengan perantara metode *qiyās* sebagaimana yang dilakukan Umar ra. Maka *miqāt* jamaah haji dari Indonesia yang naik pesawat terbang bisa melakukan *miqāt* di Bandara King Abdul Aziz di Jeddah. Pendekatan

3. Pendekatan *Maqāsidi* dalam masalah Kepemimpinan Wanita.

4. Pendekatan *Maqāṣidi* Dalam Masalah Fiqh Air

⁴¹ Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Adabul Mar'ah Fil Islam*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2015), 75.

⁴² *Himpunan Putusan Tarjih* 3: 89

⁴³ Ibid., 90.

⁴⁴ Tahir Ibn Ashur, *Maqāsid al-Shari'ah al-Islāmiyah*, 78.

5. Ijtihad *Maqasidi* Majelis Tarjih Terhadap Kasus Haji Berulang Kali.

⁴⁵ Himpunan Putusan Tarjih 3, 320.

6. Pendekatan *Maqāsidi* Terhadap Hukum Beberapa Seni.

⁴⁷ *Himpunan Putusan Tarjih* 3, 159.

⁴⁸ Ibid, 146.

⁴⁹ Ibid, 149.

7. Pendekatan *Maqāṣidi* Terhadap Hukum Pornografi Dan Pornoaksi.

8. Pendekatan *Maqāsidi* Dalam Bunga Bank

⁵⁰ Tim Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, "Hukum Islam tentang Seni," Makalah-makalah MUNAS Tarjih XX111, Banda Aceh 4-5 Juli 1995, 9-11.

9. Ijtihad *Maqāsidi* mengenai Hukum Rokok.

Dalam menangani masalah korupsi berpijak pendekatan *bayāni* sebagai sumber normatif berguna untuk memberikan perspektif yang utuh tentang korupsi menurut Islam. Selain itu menggunakan pendekatan *burhāni* untuk melakukan analisa dampak korupsi dan pencegahannya. Dari pendekatan yang terakhir ini Majelis Tarjih memberikan beberapa strategi pemberantasan korupsi dan dampak mafsadah yang besar akibat korupsi terhadap sendi kehidupan. Hal ini didasarkan pada metode paratekstual yaitu metode *sadd al-dhari'ah*. Berikut ini adalah implementasi ijtihad *maqāsidi* dalam Majelis Tarjih:

Tabel Ijtihad Maqasidi

No	Masail Fiqhiyah	Instrumen <i>Maqasidi</i>	Corak Ijtihad	Keterangan
1.	Zakat Profesi	Istislahi, <i>Burhani</i>	Kontekstual	
2.	Miqat Makani	Qiyas, Istislahi, <i>Burhani</i>	Kontekstual	
3.	Pemimpin Wanita	<i>Burhani</i>	Kontekstual	
4.	Haji berulang kali	Istislahi, <i>Burhani</i>	Kontekstual	
5.	Masalah Seni	<i>Bayani, Burhani, Irfani</i>	Kontekstual	
6.	Pornografi , Pornoaksi	<i>Bayani, Sadd al- Dhara'i</i>	Kontekstual	
7.	Bunga Bank	Qiyas	Tekstual	
8.	Rokok	Qiyas	Tekstual	
9.	Fiqh anti Korupsi	<i>Bayani, Sadd al-dhari'ah</i>	Kontekstual	
10.	Fiqh Air	Multi pendekatan	Kontekstual	Teologis, moral etik dan yuridis

Implementasi ijtihad *maqāsidi* dalam permasalahan muamalah kontemporer diatas, manhaj Majelis Tarjih menggunakan instrumen *maqāsidi*

Inovasi instrumen *maqāsīd* dikembangkan menjadi peningkatan norma meliputi *al-qiyam al-asāsīyah*, *al-usūl al-kullīyah* dan *al-ahkām al-far’īyyah*.

⁵² Wawancara dengan Syamsudin (anggota Majelis Tarjih) PW Majelis Tarjih Muhammadiyah

C. Evolusi Metode Ijtihad Dalam Majelis Tarjih Muhammadiyah

Kajian Amin Abdullah mengenai model pendekatan, metode, manhaj yang digunakan sebagai titik tolak ijtihad hukum dalam agama, dalam perspektif kajiannya termasuk didalamnya ada tipologi pendekatan monodisiplin dan multi disiplin. Diantara jenis-jenis pendekatan tersebut,⁵³ bisa dipakai sebagai alat pembacaan terhadap klasifikasi evolusi metode manhaj tarjih menjadi tiga tipologi, yaitu 1) ijtihad dengan manhaj konvensional atau mono disiplin yakni bersumber langsung kepada al-Qur'an dan al-Sunnah . 2) ijtihad dengan mono disiplin dilengkapi paratekstual sebagai pengungkap hukum. 3) ijtihad dengan multi disiplin dengan menggunakan berbagai metode dan pendekatan.⁵⁴

⁵⁴ Terdapat pergeseran beberapa hal yang membedakan dalam dua fase ini atau antara pra dan pasca tahun 1995, pertama pada fase pra 1995, tarjih diartikan sebagaimana definisi dalam usul yaitu membandingkan pendapat-pendapat dari para ulama untuk kemudian mengambil mana yang dianggap mempunyai dasar dan alasan yang lebih kuat. Kedua pendekatan yang digunakan adalah manhaj tarjih sebatas pendekatan konvensional yang berorientasi pada *al-ulum al-shar'iyah*, ketiga pergeseran perspektif tentang sumber hukum, pada fase ini sumber hukum hanyalah al-Qur'an dan Hadis, sedangkan teori qiyas dan lainnya dianggap sebagai pendamping, adapun pascatahun 1995 pergeseran yang terjadi, pertama pendekatan yang digunakan multi disiplin yaitu integrasi antara *al-ulum al-shar'iyah* dan ilmu kealaman dan ilmu humaniora, kedua pada fase ini tarjih diartikan dengan suatu sistem yang memuat seperangkat wawasan, sumber, pendekatan, dan prosedur –prosedur teknis tertentu yang menjadi pegangan dalam kegiatan ketarjihannya. ketiga pada fase ini selain sumber otentik al—Quran dan Hadis juga memandang qiyas dan lainnya dipandang sebagai sumber hukum sekunder. Syamsul Anwar, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: Panitia Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah XXX, 2018), 8-10.

Sebagaimana tercantum dalam dokumen resmi Muhammadiyah yang menyatakan dengan tegas bahwa sumber pokok ajaran Islam adalah al-Qur'an dan al-Sunnah *al-maqbūlah* menjadi sumber utama dalam *istidlāl*. Muhammadiyah adalah gerakan Islam, dakwah amar makruf dan tajdid..⁵⁵ Tidak berafiliasi pada *madhab* tertentu (baik produk hukum atau manhajnya) yang menjadi karakter keber-agamaan Muhammadiyah dalam memahami dan interpretasi terhadap *nusūs al-Islam*.⁵⁶

⁵⁵ Berita Resmi Muhammadiyah, edisi khusus, No. 1/2005 (Rajab/1426 H / September 2005 M), 111.

⁵⁶ Asjmundi Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, 13.

⁵⁷ M. Amin Abdullah, *Fresh Ijtihad*, XI

⁵⁸ Ibid.

58 Ibid.

Gagasan purifikasi di Muhammadiyah tumbuh setelah sepuluh tahun Ahmad Dahlan wafat, dalam pemikiran keagamaan di Muhammadiyah gerakan purifikasi ditujukan untuk pemberantasan praktek shirik, bid'ah dan takhayul seperti tampak dalam pemikiran Mas Mansur dan Ki Bagus Hadi Kusumo.⁵⁹ Segala sesuatu perkara yang tidak bersumber langsung dari al-Qur'an dan tidak ada contoh dari nabi termasuk perkara yang menyimpang dalam agama. Wacana memberantas bid'ah tampak dalam pikiran Ki Bagus Hadi Kusumo yang menyatakan *slametan* dan berkumpul-kumpul untuk makan-makan di rumah setelah proses penguburan jenazah termasuk *niyāhah*. Meskipun dalam acara tersebut ada bacaan tahlil atau do'a. Argumen Ki Bagus Hadi Kusumo karena praktek agama tersebut tidak dicontohkan oleh nabi dan sahabat.⁶⁰

⁵⁹ Ahmad Nur Fuad, “Kontinuitas Dan Diskontinuitas Pemikiran Keagamaan Dalam Muhammadiyah (1923-2008): Tinjauan Sejarah Intelektual” (Disertasi—IAIN Sunan Ampel , Surabaya, 2010), 79.

⁶¹ Djarnawi Hadikusumo, *Pengertian Ahlu Sunnah wal Jamaaah*, (Jogjakarta: Penerbit Siaran, t.t), 31-32.

Jargon yang lantang ke arah purifikasi yang ditafsirkan pembacaan teks secara literal ada korelasinya faktor lain dengan keterangan Asjmundi bahwa warga Muhammadiyah karena mengidolakan referensi tertentu dari *madhab* Islam seperti mengarusutamakan karya-karya dari Ibn Taymiyah, Ibn al-Qayim al-Jawziyah dan Muhammad bin Abd al-Wahab dari pada karya ulama selain tokoh-tokoh tersebut.⁶² Pembatasan sumber sekunder dan manhaj ijtihad dalam memahami hukum Islam, akan berdampak pada corak produk hukum. Dokumen masalah lima yang didalamnya memuat metodologi penetapan hukum berupa penggunaan qiyas.⁶³ Masalah lima yang didalamnya memuat metodologi dalam pengambilan hukum (qiyas) diangkat lagi dan menjadi keputusan resmi dalam muktamar tarjih yang diadakan di Yogyakarta pada tanggal 29 Desember tahun 1954 selanjutnya ditanfiskan pada tahun 1964.⁶⁴

⁶² Asjmuni Abdurrahman, *Memahami Makna Tekstual, Kontekstual dan Liberal*.(Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2008), 15.

⁶³ Lihat Kesimpilman Djawaban Masalah Lima Dari Beberapa 'Alim 'Oelama (Djokjakarta: Hoofdbestuur Moehammadiyah, 1942).

⁶⁴ Ahmad Nur Fuad, "Kontinuitas Dan Diskontinuitas Pemikiran Keagamaan Dalam Muhammadiyah (1923-2008)" (Disertasi- IAIN SunanAmpel, Surabaya, 2010), 126.

Tokoh-tokoh Majelis Tarjih ikut menguatkan slogan kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Seperti Munawwar Kholil yang pernah menjadi anggota Majelis Tarjih menganjurkan pentingnya kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah

⁶⁷ Noer, *Gerakan Modern di Indonesia*, 92-93; Buah Congres Akbar Muhammadiyah 21, 26-29.

Persepsi tentang suatu objek tertentu adalah bagian dari cara menghukumi dan menilai objek tersebut,⁷¹ Majelis Tarjih pada periode ini mengasumsikan bahwa pemahaman dan amaliyah Islam harus merujuk langsung kepada sumber utamanya yaitu al-Qur'an dan Sunnah tanpa melalui instrumen-instrumen metode *istinbāt* yang telah dibangun sejak imam *madhab* seperti *istihsān*, *istislāh*. Manhaj tarjih dalam memproduksi hukum (produk fiqh) pada fase ini cerminan dari metodologi yang digunakan yaitu tidak menerima interpretasi kecuali ada

⁷¹ Ibn Bayah, *Ithārat Tajdidiyah fi Huqūl al-Usūl* (Dubai: Maktabah a-Imarah al-Muttaḥidah), 76..

Implikasi menekankan literalis yang dibatasi oleh *dilālah al-alfāz* atau mono disiplin dalam metodologi ijtihad hukum dan mengabaikan *istidlāl al-hurr* pada fase ini sering terjebak pola berfikir oposisi *binner* meyakini satu kebenaran dan menegaskan kebenaran pada kelompok lain. Maka kesimpulan seperti hitam-putih, benar- salah, halal- haram, muslim-kafir merupakan akibat pola ijtihad hukum yang literalis-mono disiplin. Pola berpikir semacam ini tentu parsial karena tidak ada keseimbangan antara *dilālah al-alfāz* dan *dilālah al-ma'āni*. Sehingga telah menutup ruang ketiga yang dapat memecah kebekuan paradigma berpikir. Fikih yang memiliki karakteristik perbedaan pendapat *tanawwu' fi al-*

⁷² Diantara ajaran Muhammad bin ‘Abd al-Wahab dalam pembaharuannya meliputi: 1. Mengembalikan ajaran Islam kepada ajaran yang otentik (murni) dalam hal ini al-Qur’an dan al-Sunnah, 2. Membuka pintu ijtihad, 3. Menolak taklid, 4. Menolak tawassul dan bid’ah. Tafsir, Muhammadiyah Identikkah dengan Wahabiyyah? Dalam Muhammadiyah dan Wahhabisme mengurai titik temu dan titik seteru (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2013), 139.

Pada fase ini akibat dari metode ijtihad hukum secara *atomistik* tidak mengutamakan metode *shumuliyah* melalui proses *istiqrā' nusus al-shari'ah*, dalam perspektif Hassan Hanafi melalui teori usul fiqhnya, Majelis Tarjih dalam menetapkan hukum hanya menekankan pada elemen statis saja yakni al-Qur'an dan Hadis. Sementara penggunaan *istidlāl al-hurr* yaitu penerapan metode dalil yang masuk katagori elemen dinamis seperti *istihsān* dan lainnya tidak mendapatkan apresiasi. Ijtihad hukum dalam Majelis Tarjih pada fase ini dilakukan dengan cara mengkaji langsung terhadap masalah-masalah dari sumber otentik yaitu al-Qur'an dan al-Hadis. Dalam tarjih jarang sekali ada konsiderasi pendapat para ulama terdahulu demikian juga instrumen-instrumen metode *istidlāl al-hurr* seperti *istihsān*, *masālih mursalah* tidak mendapatkan tempat sebagai acuan untuk mengungkap hukum tetapi langsung mengambil sumber-sumber elemen statis saja dengan acuan dalil yang kuat sebagai landasan dalil.⁷³

Pada fase ini instrumen untuk mengungkap *maqāsid shari'ah* sebatas media *zahir al-nusūs* tanpa melibatkan metode-metode yang telah dirumuskan para *usuli*. Keterbatasan instrumen *maqāsidi* dalam manhaj tarjih sehingga membatasi pula jangkauan *maqāsid* atau tidak mengakomodasi *maqāsid* yang dilahirkan melalui proses sumber paratekstual. *Maqāsid* tidak hanya diungkap pencapaiannya melalui *zahir* teks tetapi juga instrumen *maqāsidi* yang

⁷³ Ahmad Nur Fuad, “Kontinuitas Dan Diskontinuitas Pemikiran Keagamaan Dalam Muhammadiyah (1923-2008) Tinjauan Sejarah Intelektual” (Disertasi IAIN Sinan Ampel, Surabaya, 2010), 76.

Muhammadiyah dalam mengambil keputusan hukum agama, direpresentasikan oleh Majelis Tarjih dimana dalam manhajnya tercantum pernyataan tidak mengikatkan diri pada madhab tertentu tetapi pendapat-pendapat madhab-madhab bisa menjadi pertimbangan selama sesuai dengan al-Qur'an dan al-Sunnah.⁷⁴ Secara teoritis Muhammadiyah memiliki jarak yang sama dengan berbagai pemikiran yang berkembang dalam metode ijtihad hukum dan hukum fiqh. Namun dalam implementasi fiqhnya pada fase pertama Majelis Tarjih sejak tahun 1927 -1964 lebih mencerminkan manhaj yang literalis. Membaca produk fiqh berarti membaca manhajnya karena selalu ada korelasi antar fiqh dengan manhaj ijtihadnya. Karakteristik fiqh literalis adalah lebih senang menolak apa yang tidak ada dalam teks *sarih* daripada mengakomodasinya karena keterbatasan sumbernya yaitu dibatasi dilalah al-alfaz.⁷⁵ Fase manhaj mono disiplin dalam kinerjanya selalu menekankan *dilālah al-alfāz*. Sehingga untuk menggapai *maqāsid* terbatas apa yang tersurat dalam nas.

Slogan “*al-ruju’ ila al-Qur’an wa al-Sunnah*” dengan interpretasi langsung kepada kedua sumber utama tersebut serta belum ada rumusan metode ijtihad yang ditetapkan pada fase ini memberikam implikasi corak fiqh yang *rigid*. Sumber-sumber sekunder dalam metode penetapan hukum para *usūli* yang tidak diberi peran dalam penetan hukum dengan sendirinya menutup *istidlāl*

⁷⁵ Ibn Bayah, *Mashahid min al-Maqasid*, 89.

Selain tranmisi keilmuan berupa mengarusutamakan refrensi tertentu seperti karya Ibn Taymiyah dan muridnya Ibn al-Qayim al-Jawziyah,⁷⁸ ada faktor lain yang terabaikan yaitu konteks. Penerapan teks tanpa memperhatikan konteks sehingga membentuk corak fiqh yang *binner*. Setiap teks memiliki konteksnya tersendiri, konsiderasi konteks sangat penting untuk memahami teks yang utuh terutama apabila terkait dengan *umur zanniyat* terutama bab muamalat yang menjadi objek ijtihad. Tanpa menghadirkan konteks dalam memahami setiap teks akan menghilangkan variabel lainnya yang membentuk sebuah pemahaman yang utuh. Mengubah fiqh yang *binner* diperlukan pergeseran paradigma dalam manhaj dari semata-mata tekstualis dilengkapi pendekatan *maqāsidī*. Kinerja *maqāsidī* perlu penerapan analisa rasional/ filosofis, analisa konteks, sejarah sosial

⁷⁷ Tafsir, Muhammadiyah Identikkah Dengan Wahhabiyah? Dalam Muhammadiyah dan Wahhabisme Mengurai Titik Temu dan Titik Seteru (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2013), 129.

⁷⁸ Asjmunji Abdurrahman, *Memahami Makna Tekstual, Kontekstual dan Liberal* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018), 15.

Eksplorasi penerapan sumber paratekstual pada fase ini diterapkan pada kasus zakat profesi, *miqāt* haji, haji berulang kali, hukum rokok, hukum bunga Bank, kepemimpinan wanita. Pendekatan *maqāsidi* terhadap kasus-kasus tersebut tidak cukup dilihat dari aspek *bayāni* (berdasarkan ketetapan teks saja) Majelis Tarjih berupaya mengklasifikasi perkara yang masuk muamalah *dunyawiyah*. Sehingga baginya berlaku *ta’lil al-ahkām*, contoh ketetapan wanita boleh jadi pemimpin karena terjadi perubahan ijtiḥad hukum sebagaimana putusan tarjih tahun 1975 tentang *Adabul Mar’ah fil Islam*.⁸¹ Demikian juga masalah *miqāt makāni* dapat dipahami secara komprehensif dengan pendekatan *maqāsidi*, yang didasarkan pada dua asas yaitu: (a) shari’ah Islam diturunkan dalam teks –bahasa dan kondisi sosio geografis Arab.(b) shari’ah Islam diturunkan dalam masyarakat yang *ummi*. Sangat terbatas utamanya mengenai perkembangan ilmu pengetahuan diluar Arab.

⁸⁰ Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, 16.

⁸² Himpunan Putusan Tarjih 3, 202-203.

Seperti kasus-kasus fiqh muamalah dalam persolan-persoalan tersebut dalam penyelesaian hukumnya bukan hanya ditinjau dari aspek *bayāni* saja melainkan juga sumber paratekstual sebagai legitimasi hukum. Yang berfungsi sebagai perangkat *maqāsid shari'ah*. Instrumen-instrumen yang menjadi poros inti yang akan mengungkap *maqāsid shari'ah*.⁸³

Perkembangan dan perumusan manhaj tarjih memasuki tahap komprehensif hingga tahun 1990 secara konsepsional sudah bergeser dari manhaj dominasi teks untuk mengambil konklusi hukum dari sumber otentik. Dengan paradigma baru yaitu memasukkan perangkat paratekstual atau instrumen beberapa teori ijtiḥad hukum dengan mengadopsi metodologi ijtiḥad hukum dari beberapa para mujtahid sebagai pengungkap hukum. Seperti *istiḥsān*, *istislāḥ*, *sadd al-dharāʿi*, *taʿlil al-ahkām*.⁸⁴ Dalam konteks penggunaan metode ijtiḥad hukum Majelis Tarjih telah melangkah lebih jauh karena tidak terikat oleh satu *madhab* saja namun mengadopsi metode

⁸⁴ Ibid., 57.

Amin Abdullah memotret perkembangan pemikiran Islam kontemporer melalui uraian Abdullah Saeed dan Jasser Audah, menurutnya ada ada 6 kelompok pemikiran keislaman kontemporer, yaitu corak basis ontologi, epistemologi dan aksiologinya berbeda dari satu dan lainnya, yaitu:⁸⁵ 1. *The Legalist-traditionalist*, 2. *The Theological Puritans*, 3. *The Political Islamist*, 4. *The Islamist Extremist*, 5. *The Secular Muslims*, 6. *The Progressive- Ijtihadist*. Pada kategori nomor satu yakni *the legalist-traditionalst*, nomor dua adalah *the theological puritans* dan nomor enam adalah *the progressive-ijtihadist*. telah mewarnai dalam perjalanan historitas metode ijtihad dan corak fiqh Muhammadiyah. Berpijak pada klasifikasi ragam aliran diatas, menurut hemat penulis telah diimplementasikan dalam historitas perjalanan manhaj Majelis Tarjih sejak berdirinya hingga sekarang. Sebagaimana gambar dibawah ini.

Tiada fiqh tanpa metodologi *istinbāt* hukum (usul fiqh) kalau fiqh dipersepsikan dengan kumpulan ragam corak hukum seperti halal haram, lentur-kaku, statis-dinamis maka manhaj (usul fiqh) merupakan dasar atau manhaj yang memproduksi citra fiqh dengan berbagai coraknya. Perkembangan citra fiqh sangat tergantung dengan perkembangan metodologinya, sebuah manhaj yang statis tidak mengalami perkembangan bisa dipastikan akan memproduksi fiqh yang statis pula. Implikasinya akan melahirkan ketetapan hukum yang rigid, tidak fleksibel tidak responsif dan tidak adaptif dengan apa yang terjadi di sekitarnya. Mengharap citra fiqh yang moderat terlebih dahulu harus memposisikan sebuah manhaj yang moderat pula, harus menjangkau segala sisi dan menyeluruh dan tidak parsial. Memastikan sebuah metode, manhaj yang holistik adalah proses awal untuk menuju moderasi fiqh yang kontekstual sesuai dengan tuntutan.

Konsiderasi *maqāsīd shari’ah* sebagai pendekatan dalam *istinbāt* hukum yang banyak disambut oleh para praktisi hukum, jurisdiktor, fakih dari kalangan intelektual muslim terkemuka. Termasuk proyek besar Hassan Hanafi dan Ibn Bayah yang melakukan kontekstualisasi terhadap pemikiran keislaman dibidang manhaj ijtihad yang terangkum dalam teori usul fiqh dan *maqāsīd*.

⁸⁶ Amin Abdullah, “Perkembangan pemikiran Islam dalam Muhammadiyah: Perspektif Tarjih Pasca Muktamar Muhammadiyahke 43’.

a. Konsep-Konsep Yang Merekonstruksi Evolusi Paradigma Manhaj Tarjih Menuju Pendekatan *Maqāṣidi*.

Dalam perspektif sosiologis, perubahan yang terjadi di masyarakat setidaknya mencakup tiga dimensi, yaitu dimensi struktural, dimensi kultural dan dimensi interaksional. Terutama dalam perubahan kultural mengacu pada perubahan kebudayaan dalam masyarakat,⁸⁷ seperti penemuan (*discovery*) pembaharuan hasil (*invention*) teknologi kontak dengan kebudayaan yang menyebabkan terjadinya difusi dan peminjaman kebudayaan.⁸⁸ Faktor-faktor evolusi tersebut dalam konteks organisasi kemasyarakatan dalam hal ini organisasi Muhammadiyah yang terjadi pada manhaj majelis tarjihnya adalah bagian dari objek yang dipengaruhi oleh faktor-faktor evolusi diatas.

⁸⁷ Dalam teori perubahan sosial ada tiga penyebab utama (faktor *determinan*) terjadinya perubahan sosial yaitu: (a) faktor biologis (terutama faktor demografi) seperti pertumbuhan penduduk dan migrasi, (b) faktor kebudayaan, yang meliputi sistem nilai, kepercayaan, norma, aturan, kebiasaan dan pendidikan, (c) faktor teknologi dengan berbagai penemuan dan inovasi baru di bidang teknologi. Sudharto Ph, "Teori Tentang Perubahan Sosial", Muhammad Rusli Karim (ed), *Seluk Beluk Perubahan Sosial* (Surabaya: Usaha Nasional, 1982), 48-50.

Manhaj tarjih mengandung pengertian sumber-sumber pengambilan diktum ajaran agama. Sumber pokok ajaran agama Islam al-Qur'an dan al-Sunnah yang ditegaskan dalam dokumen resmi Muhammadiyah.⁹¹ Mengenai Hadis (sunnah) yang dapat menjadi *hujjah* adalah Sunnah *makbulah* seperti ditegaskan dalam putusan tarjih tahun 2000 di Jakarta.⁹²

Pandangan berbeda datang dari Syamsul Anwar yang memiliki penilaian yang berbeda dengan mayoritas tokoh tarjih. Ia sependapat dengan pandangan para fakih yang menganggap metode *qiyas* dan lainnya sebagai sumber sekunder. Argumentasinya unsur *qiyas* dan lainnya tidak harus dilihat sebagai proses. Demikian juga *Ijma'*, misalnya apabila dilihat sebagai proses, maka kesimpulannya *ijma'* menjadi mustahil karena *ijma'* memerlukan waktu panjang yang melampaui usia manusia, teramat sulit menentukan klasifikasi siapa yang harus berkonsensus. Sebaliknya *ijma'* apabila dilihat sebagai produk, maka ia tidak mungkin menjadi metode, justru ia adalah sumber, dalam putusan tarjih mengenai waqaf, *ijma'* sebagai salah satu sumber.⁹⁴

Demikian juga argumentasinya yang tidak sependapat dengan anggapan *qiyas* dilihat sebagai proses, yaitu tindakan melakukan analogi, tetapi *qiyas* dapat diartikan sebagai *al-istiwa'* (kesamaan), *qiyas* diartikan persamaan antara kasus cabang dan kasus pokok. Jadi hukum shar'i dalam kaitan dengan *qiyas* adalah kesamaan suatu kasus

⁹⁴ *Himpunan Putusan Tarjih* 3, 272.

2) Eksplorasi Multi Pendekatan

Pembatasan instrumen *maqāsid* tanpa merespon disiplin ilmu-ilmu lain untuk dilibatkan dalam proses ijtihad *maqāsidī* akan mengurangi validitas hasil ijtihad *maqāsidī*. Sebaliknya mengoptimalkan instrumen dan disiplin ilmu-ilmu lain untuk dilibatkan dalam proses ijtihad *maqāsidī* berpotensi akan meningkatkan validitas hasil dari ijtihad *maqāsidī*. Dengan demikian dalam proses ijtihad *maqāsidī* media *istiqrā'* adalah sebuah keniscayaan yang harus dilalui baik terhadap *nusūs al-shari'ah* maupun *istiqrā'* dengan melibatkan disiplin ilmu-ilmu lain.⁹⁷

Dalam pembacaan penulis terhadap proses evolusi metode ijtihad manhaj tarjih bisa dilihat dari indikator-indikator berupa

⁹⁷ Muhammad al-Tahir ibn 'Ashur, *Maqāsid al-Shari'ah al-Islāmiyah* (Kairo:Dar al-Kitab al-Misri,2011), 28.

Dalam pembacaan penulis pengembangan *maqāsid* dalam manhaj tarjih pasca 1995 mengalami peningkatan yang signifikan. Bahkan bisa dikatakan pada fase ini sebagai eksplorasi pendekatan multi disiplin seperti peningkatan norma yang diinovasi oleh Syamsul Anwar sebagaimana diimplementasikan dalam kasus fiqh air. Dalam peningkatan norma mengkaver seluruh unsur shari'ah, yang menopang *maqāsid shari'ah* dari berbagai aspeknya. Dalam pengembangan *maqāsid* di Majelis Tarjih pasca 1995 selain aspek yuridis juga didasari aspek moral etik dan teologis. Pada fase ini implementasi *maqāsid* dilandasi perluasan *dilālāh al-ma'āni* yang mencakup *al-qiyam al-asāsīyah*, *al-usūl al-kulliyah* dan *al-ahkām al-far'īyyah*.

Implementasi multi pendekatan *maqāsid* bisa dilihat dalam fiqh air tidak hanya dikaji dari aspek implementatif hukum *taklifi* saja. Melainkan dalam kajian Majelis Tarjih dilandasi nilai teologis seperti tauhid, syukur, keadilan, moderasi dan keseimbangan. *Al-usūl al-kulliyah* (asas-asas umum) merupakan turunan atau konkritisasi dari *al-*

⁹⁸Ibid,91.

Gagasan baru mengenai manhaj tarjih dilihat secara konsep dan implementasinya bukan saja senafas dengan pendekatan *maqāsidī* tetapi juga memperkaya pengembangan instrumen *maqāsid*. Pada periode ini Majelis Tarjih telah merumuskan dan menetapkan beberapa pendekatan seperti pendekatan *bayānī*, *burhānī* dan *irfānī* pada periode Majelis Tarjih diketuai oleh Amin Abdullah. Pendekatan ini diimplementasikan dalam menetapkan hukum tentang masalah seni kebudayaan. Meminjam bahasa Hassan Hanafi, Majelis Tarjih pasca tahun 1995 mengeksplorasi *istidlāl al-hurr*. Tampak terjadi pergeseran paradigma dalam metode ijtihad terhadap beberapa kasus. Termasuk ijtihad hukum terhadap seni telah terjadi evolusi metode ijtihad terhadap seni kebudayaan. Jika pada fase metode ijtihad konvensional atau fase mono disiplin, masalah kasus seni kebudayaan cenderung literalis lebih mengutamakan *dilālāh al-alfāz* seperti hukum haram memajang photo Kh.Ahmad Dahlan, demikian dalam masalah lain juga Majelis Tarjih pada tahun 1932 pernah mengeluarkan putusan bahwa

Dengan multi pendekatan termasuk analisis *burhāni*, Majelis Tarjih merubah perspektifnya menjadi lebih ramah dan toleran tentang seni dan kebudayaan. Peran berbagai pendekatan termasuk *burhāni* memberikan perluasan makna tidak sebatas makna yang tersurat dalam teks saja. Pendekatan *burhāni* sebagai titik tolak interpretasi sehingga dalam masalah *umur duniawiyah* atau bab muamalat tidak terlepas upaya *ta'lim al-ahkām* untuk memperoleh makna baru yang sesuai dengan kemaslahatan konteks sekarang.

⁹⁹ Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, 92-93. Buah Congres Akbar Muhammadiyah 21, 26-29.

¹⁰⁰ Untuk memahami dan memahamkan tentang hukum Islam tentang kesenian dipergunakan manhaj tarjih yang telah diputuskan dalam Musyawarah Nasional tarjih ke 25 pada Mukhtamar Muhammadiyah ke 44 di Jakarta tahun 2000 melalui pendekatan *bayani, burhani dan irfani*.

Dalam kiprah dakwahnya, Muhammadiyah melalui slogan “*al-rujū’ ila al-Qur’an wa al-Sunnah*” terutama setelah terbentuk Majelis Tarjih pada tahun 1927 yang lebih mengutamakan ijtihad langsung kepada sumber utama al-Qur’an dan al-Sunnah. Keputusan hukum tanpa melibatkan paratekstual atau gerakan purifikasi ajaran Islam, Muhammadiyah pernah dituduh sebagai organisasi atau gerakan yang tidak bersahabat atau ramah dengan seni. Akan tetapi karena perjalanan waktu dan perubahan zaman serta kesadaran berseni budaya merupakan bagian dari kehidupan manusia itu sendiri. Disamping pola pikir yang didominasi pendekatan *bayāni* yang diinterpretasikan secara literal dari slogan, “*al-rujū’ ila al-Qur’an wa al-Sunnah*”. Oleh karena sadar akan manhaj ijtihad yang digunakan pada fase pertama dan kedua berdampak mempersempit ruang gerak dakwah Muhammadiyah secara

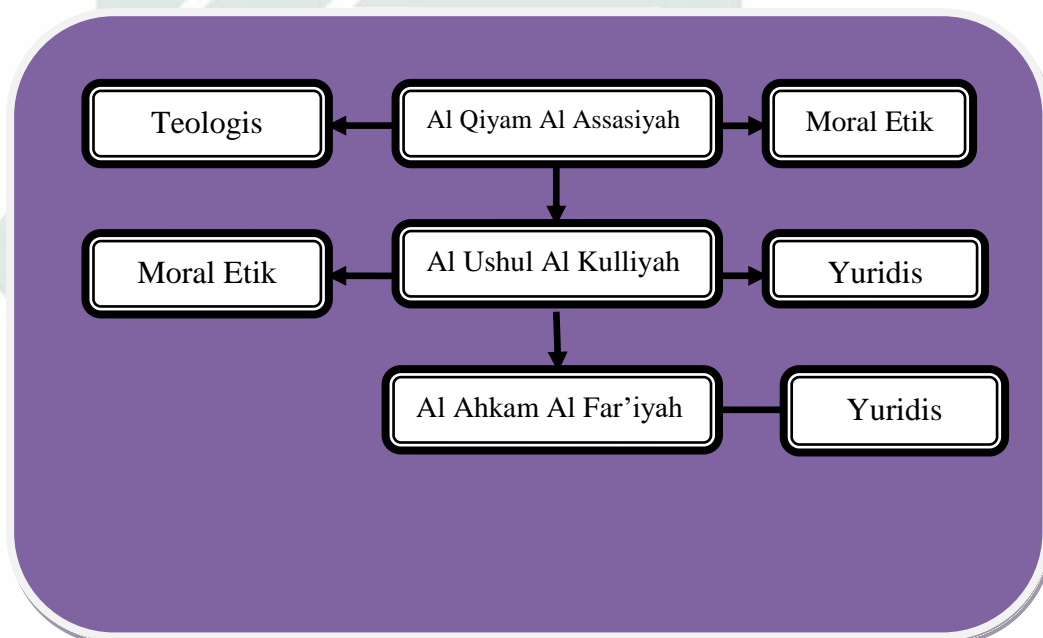
¹⁰¹ Nur Zuhdi, *Wawancara*, 30 Juli 2020.

Semangat tajdid yang menjadi karakter Majelis Tarjih terutama yang terjadi pada manhaj tarjihnya sebagai jantung pemikiran keagamaan telah merubah manhaj ijtihad dari mono disiplin menuju multi disiplin. Sekaligus memberikan corak fiqh yang sealur dengan manhaj ijtihad yang telah digunakan. Metode ijtihad yang telah diimplementasikan sejak terbentuknya Majelis Tarjih hingga sekarang telah melintasi tiga fase yaitu: fase mono disiplin yang berbasis pada sumber otentik saja, fase mono disiplin dengan pelengkap paratekstual dan fase multi disiplin pasca tahun 1995.

manhaj ijtihad pasca tahun 1995. Telah mampu melahirkan fiqh yang kental dengan produk-produk fiqh maslahat publik.

Kesungguhan Majelis Tarjih yang berorientasi menuju ijtihad *maqāsidi* pada fase ketiga ini tampak dalam upaya pengembangan dan pengkayaan manhaj ijtihadnya seperti manhaj yang digagas Syamsul Anwar tentang peningkatan norma, sebagaimana ilustrasi dibawah ini:

Gambar 1.2



Dari gambar di atas dapat dilihat bahwasannya norma berjenjang ini bisa dibaca dari atas atau dari bawah. Apabila dibaca dari atas ke bawah maka norma pertama *al-qiyam al-asāsīyah* yang meliputi tauhid, keadilan, maslahat dan akhlak *karimah*. Norma dasar ini kemudian memayungi norma dibawahnya *al-usūl al-kulliyah*, asas umum ini selanjutnya memayungi norma paling bawah yaitu norma konkrit atau *al-ahkām al-far'īyyah*. Berupa ketentuan shar'i yang bersifat hukum cabang.

Pada fase ketiga inilah yang dimulai sejak Amin Abdullah sebagai ketua

Bagaimana mengukur pendekatan *maqāsidi* berhasil sesuai dengan apa

yang dicita-citakan, dimana langkah-langkah Majelis Tarjih telah dijabarkan dalam bentuk pengembangan dan perluasan berbagai metode, manhaj dan multi pendekatan. Serta melibatkan pakar-pakar diluar *al-ulūm al-shar'iyah* dalam proses penetapan hukum. Salah satu bentuk penerapan *takāmul al-ulūm wa*

Perjalanan panjang historitas manhaj Majelis Tarjih Muhammadiyah telah melahirkan para tokoh Majelis Tarjih dengan modal religio-intelektual yang berbeda dan segenap aneka ragam tantangan yang dihadapinya. Sekalipun mereka satu persepsi berpedoman pada al-Qur'an dan al-Sunnah adalah sebuah fakta namun jejak-jejak aplikator manhaj tarjih telah meninggalkan manhaj yang berbeda dari satu fase ke fase lainnya. Sekaligus refleksi dari manhaj tersebut adalah citra fiqh yang ditampilkan telah menginformasikan dan membenarkan karakteristik manhaj yang telah digunakan pada setiap episodenya. Persepsi tentang suatu masalah (sedikit atau banyaknya) adalah bagian dari cara menetapkan hukum masalah tersebut.. Demikianlah ungkapan Ibn Bayah bisa untuk mengilustrasikan perjalanan historitas perjalanan panjang manhaj tarjih. Evolusi dari satu fase ke fase berikutnya telah terlampaui dari manhaj yang statis menuju manhaj yang dinamis. Indikatornya adalah manhajnya telah merekonstruksi menuju *istidlāl al-hurr* yaitu dijabarkan dengan multi pendekatan untuk mengungkap hukum.

¹⁰² Syamsuddin , *Wawancara*, 30 Juli 2020.

Manhaj tarjih pada fase ketiga telah mencapai manhaj yang ideal untuk menggali *maqāsid shari'ah*. Karena manhaj ijtiḥad Majelis Tarjih tidak hanya bersumber al-Qur'an dan al-Sunnah tetapi juga memperluas metodenya dengan multi pendekatan. Tentu tidak cukup dengan jaminan konsep manhaj yang telah mengalami dinamisasi. Faktor penting dan menentukan selanjutnya adalah ada di tangan aplikator-aplikator manhaj Majelis Tarjih di lapangan karena mereka yang bersentuhan langsung dengan kasus-kasus baru yang perlu dialektika antara realita dengan teks-teks agama. Penguasaan modal keilmuan multi disiplin secara holistik dan perangkat-perangkat yang menjadi prasarat utama dan kreteria lainnya menjadi keharusan bagi aplikator manhaj tarjih untuk menuju *the progressive ijtihadist*. Serta kemampuan untuk bersikap independen, objektif dan

ketajaman berfikir (*burhānī*) serta kebeningan hati (*irfānī*) dalam mengeluarkan keputusan-keputusan tarjih yang terbebas dari kepentingan sesaat dan orientasi yang sempit.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan kajian yang telah peneliti lakukan maka dapat dikemukakan beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Pandangan Majelis Tarjih mengenai *maqāsid shari'ah* memiliki persepsi yang sama bahwa teks al-Qur'an dan al-Sunnah membawa pesan kemaslahtan untuk manusia. Perbedaan persepsi mereka dalam Majelis Tarjih terletak pada cara mengungkap *maqāsid shari'ah*, sehingga berdampak jangkauan wilayah *maqāsid* yang berbeda juga. Hal ini berbeda dari satu fase ke fase yang lain sejalan dengan konteks yang melatari dan tuntutan yang dihadapinya. Jika sejak berdirinya Majelis Tarjih memandang *maqāsid* diukur sangat ketat mengikuti *zāhir* teks terutama sejak tahun 1927-1964. Maka pada periode ini melakukan kesimpulan hukum langsung sebagai interpretasi dan pemahaman dari sumber otentik atau *maqāsid al-lughawi*. Cakupan *maqāsid* mengikuti konten *maqāsid* klasik. Sejak tahun 1995 dengan tampilnya Amin Abdullah sebagai ketua Majelis Tarjih, pandangan *maqāsid* mengalami perluasan baik kualitas dan kuantitas sejalan dengan konten *maqāsid* kontemporer. Cakupan *maqāsid* meliputi empat dimensi kemaslahtan yaitu manusia sebagai individu, keluarga, masyarakat dan lingkungan

Dalam historitas perjalanan evolusi metode ijtihad yang telah melintasi beberapa fase telah berimplikasi munculnya pergeseran paradigma dalam manhaj

B. Saran

Pertama, Pimpinan Muhammadiyah dari pusat samapai pada ranting hendaknya memaksimalkan koneksitas sehingga tidak ada kesenjangan informasi yang terkait masalah metode manhaj ijtihad hukum antar pusat dan ranting. Kesalahan komunikasi sering terjadi dan kesenjangan wawasan akibat macetnya informasi dari pusat ke daerah. Pemimpin Muhammadiyah hendaknya mengakomodasi perbedaan pendapat dengan orientasi paham keagamaan selama masih dalam koridor rambu-rambu syariah. Sehingga tidak ada lagi akibat perbedaan dalam masalah fiqh menjadi konflik dan atmosfir yang tidak sehat.

Kedua, kebijakan –kebijakan Muhammadiyah yang terkait hukum dan berdampak pada masyarakat luas hendaknya selalu dikaji dari berbagai multi disiplin karena akan ikut menentukan keakuratan dan validitas maslahat sehingga hasilnya akan mencerminkan fiqh *maqasidi*.

Ketiga, orientasi ke depan Majelis Tarjih tetap melakukan tajdid dalam manhaj ijtihadnya sebagai parameter validitas dan akurasi tipologi fiqh yang

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Abadi, Fayruz. *Al-Qāmus al-Muhīth*. Beirut: Muasasah al-Risālah.
- Abdullah, M. Amin. Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Keislaman,”dalam *Pengembangan Pemikiran Keislaman Muhammadiyah: Purifikasi dan Dinamisasi*, eds. Muhammad Azhar dan Hamim Ilyas. Yogyakarta: LPPI UMY, 2000.
- . *Fresh Ijtihad Manhaj Pemikiran Keislaman Muhammadiyah di Era Disrupsi*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019.
- , ”Memaknai *Al-Rujū ila al-Qur’ān wa al-Sunnah* dari *Qiraah Taqlidiyah ke Tārikhiyah Maqāsidiyah*” dalam Fikih Kebinekaan, ed Wawan Gunawan, Muhammad Abdullah Daraz Bandung: Mizan Media Utama, 2015.
- , *Dinamika Islam Kultural*. Bandung: Mizan, 2000.
- ‘Abd al-Razāq ‘Afifi. *al-Ahkām fī Usūl al-Ahkām*. Riyād: Dār al-Sām’i, 2003.
- ‘Alim (al), Yūsuf. *al-Maqāsid al-‘Āmmah lil Sharī’ah al-Islāmiyah*. Riyād: al-Dār al-‘Alāmiyah li al-Kitāb al-Islāmi, 1994.
- ‘Ashur, ibn. Muhammad al-Tāhir. *Maqāsid al-Sharī’ah al-Islāmiyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnān, 2012.
- ‘Atiyah, Jamāl al-Dīn. *Nahwa Taf’īl Al-Maqāsid Al-Sharī’ah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2001.
- A.R. Fakhruddin. *Kembali kepada al-Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: t.p, 1970.
- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat*. Jakarta: LP3ES, 1987.

- Husen Alatas. *Korupsi: Sifat, Sebab, Dan Fungsi, Alih Bahasa Nirwono*. Jakarta: LP3ES, 1987.
- Ilyas, Yunahar. *Manhaj Fiqh Syaikh Muhammad ibn ‘Abd al-Wahab dalam Muhammadiyah dan Wahabisme mengurai titik temu dan titik seteru*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2013.
- Ihmidan, Ziyad Muhammad. *Maqāsid al-Shari’ah al-Islāmiyah*. Beirut: Muasasah Risalah Nashirun, 2008.
- Imam Mawardi, Ahmad. *Fiqh Minoritas Fiqh Al Aqalliyat dan Evolusi Maqashid Al-Syari’ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Ismail Ahmad Baghi. *Tārikh Al ‘Alām Al Islāmiy Al Hadis Al Mua’sir*. Riyadh: Dar al Murikh, 1993
- Jabiri (al), Muhammad ‘Abid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi, 1993.
- Jābiri (al), Muhammad ‘Abid. *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*. Libanon: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1989.
- Jainuri, Ahmad. *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. Surabaya: Ipam, 2002.
- Jasas (al), Abu Bakar Ahmad bin Ali, *Ahkām al-Qur’an*, jilid 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- Jawziyyah (al) ibn Qayyim. *I’lām al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb al-‘Alāmīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-Hadithah, tt.
- Jawziyyah (al) Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyūb bin Sa’ad al-Jawziyyah al-Dimashqi. *I’lām al-Muwaqqi’īn*. Misra: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, tt.
- Jurjāni (al), ‘Ali ibn Sayyid Muhammad al-Sharif. *al-Ta’rifāt*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986.

- Suprayogo, Imam dan Tobroni. *Metodologi Penelitian Sosial –Agama*. Bandung: Rosdakarya, 2001.
- Suyuti (al) Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman bin Abi Bakar. *al-Ashbāh wa al-Nazāir fī Qawā’id wa Furū’ Fiqh al-Shāfi’iyah*. Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2012.
- Suyuti (al), Jalāl al-Dīn. *al-Radd ‘ala Man Akhlada ila al-Ard wa jahila anna al-Ijtihād fī Kulli ‘Asr Fard*. Al-Iskandariyah: Muasasah Shubban al-Jami’ah, 1984
- Syamsul Anwar. Manhaj Tarjih Muhammadiyah. Yogyakarta: Panitia Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah XXX, 2018
- Tabari (al), Abu Ja’far Muhammad bin Jarir. *Tafṣīr al-Tabary: Jāmi al-Bayān ‘an Ta’wīl ‘ay al-Qur’ān*. diedit oleh al-Turki, Kairo: Hajr li al-Tibā’ah wa al-Nasr wa Tawzi, 1422 H.
- Taha Jābir al-‘Alwāni. *Qadāya Islāmiyyah Mu’āshirah Maqāsid al-Syarīfah*. Beirut: Dār al-Hadi, 2001.
- Tahir Ibn ‘Ashur. *Maqāsid al-Shari’ah al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Nafāis, 2001.
- Taymiyah, ibn. Ahmad ibn ‘Abd al-Hālim. *Majmū’ al-Fatāwa*, vol 3. Kairo:Dār ‘Abd al-Rahman wa Auladuh,1398 H.
- Tim Lembaga Fatwa MUI Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975, Jakarta 2002.
- Tim Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Fatwa-Fatwa Tarjih. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2004.
- Tirmidi, (al) Abu ‘Isa. Sunan al-Tirmidi. Beirut: Dar al-Fikr, 2001 M.
- Tūfi (al), Najm al-Dīn Sulaiman bin ‘Abd al-Qawi. *Al-Ta’yīn fī Sharh al-Arba’in*. ed. Ahmad Haj Muhammad ‘Uthman. Beirut: Muasasah Risalah, 1998.

D. Wawancara

Syamsudin, *Wawancara*, 30 Juli 2020

